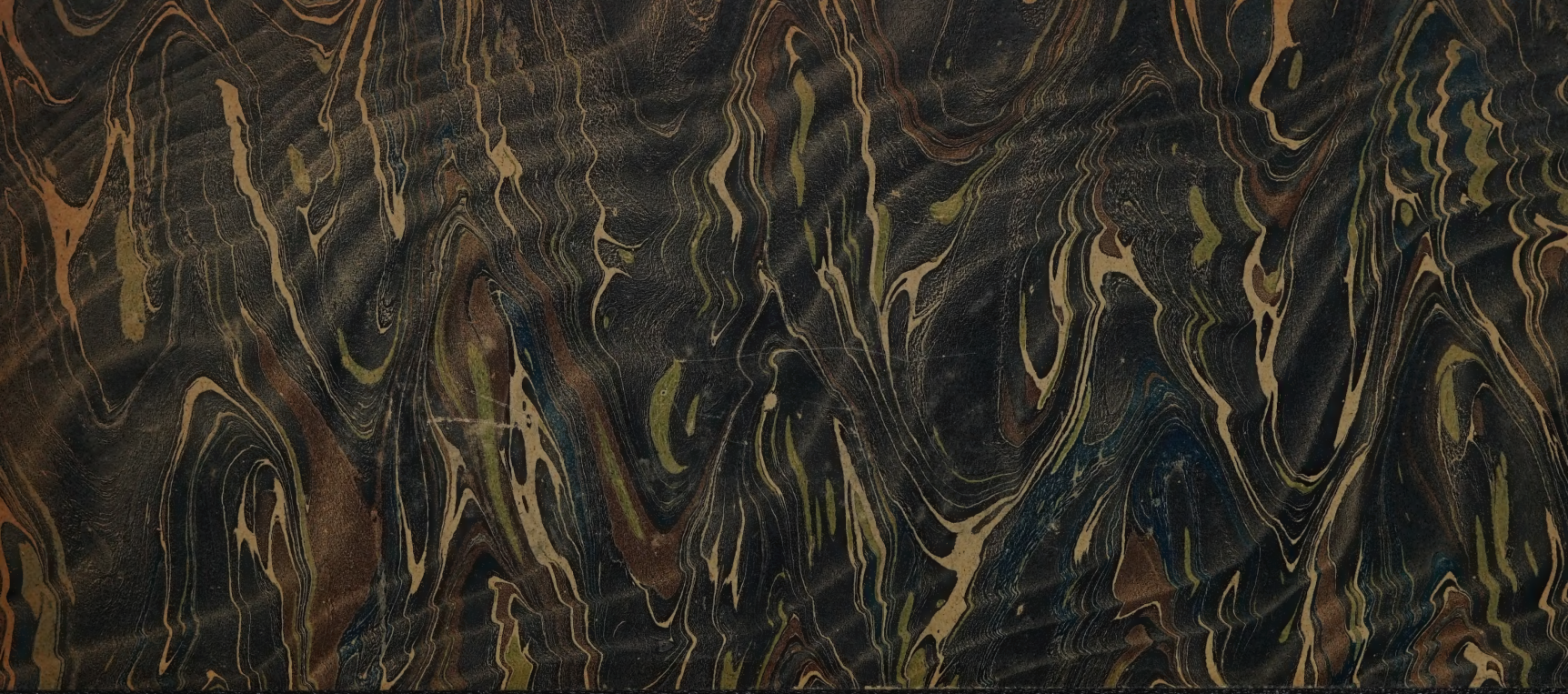


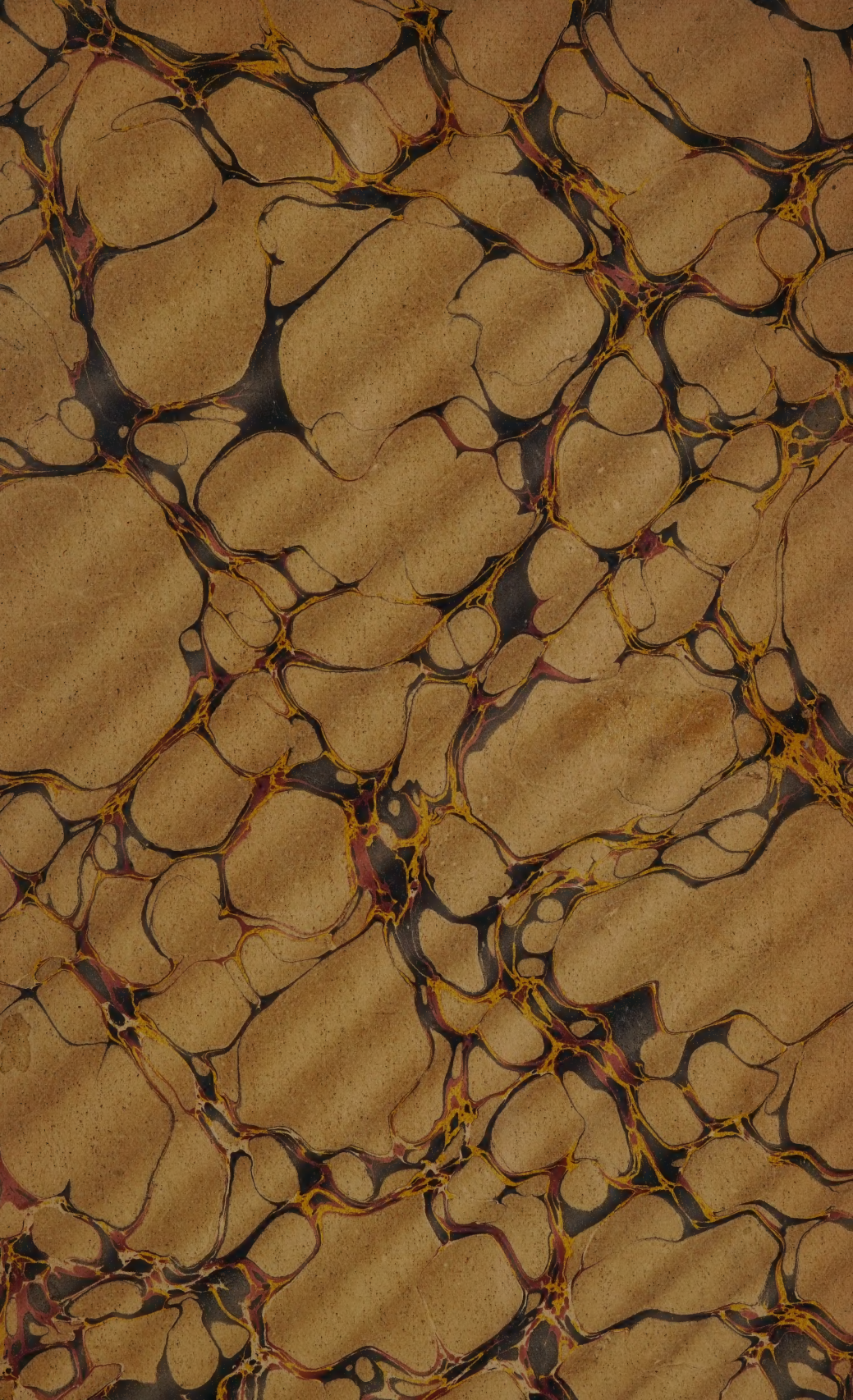
7.9.07.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS1465

Section .8.B68



LA

POÉSIE GNOMIQUE

CHEZ LES HÉBREUX ET CHEZ LES GRECS

SALOMON ET THÉOGNIS

THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

DEVANT LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

EN FÉVRIER 1886

PAR

HENRI BOIS

De Montauban

BACHELIER ÈS SCIENCES, LICENCIÉ ÈS LETTRES

ASPIRANT AU GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

28, RUE DES SALENQUES, 28

—

1886

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

Professeurs.

MM. Bois, ✲, *doyen*...	Morale et éloquence sacrée.
Pédézert, ✲.....	Littérature grecque et latine.
Monod, ✲.....	Dogmatique.
Bruston.....	Hébreu et critique de l'Ancien Testament.
Wabnitz.....	Exégèse et critique du Nouveau Testament.
Doumergue.....	Histoire ecclésiastique.
Leenhardt.....	Chargé d'un cours de Sciences et de Philosophie naturelles.
Sayous.....	Chargé d'un cours d'Histoire et de Littérature.
X.....	Philosophie.

Examinateurs.

MM. Bruston, *président de la soutenance.*
Wabnitz.
Doumergue.
Pédézert.

La Faculté ne prétend approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

A MON PÈRE

Souvenir de trois années d'études faites sous sa direction.

AVANT-PROPOS

Des deux termes dont nous allons entreprendre l'étude comparée, il en est un, au moins, — les Proverbes de Salomon, — que personne sans doute ne s'étonnera de voir examiner dans un travail tel que celui-ci. Si maintenant l'on s'enquérait du motif pour lequel nous rapprochons sur ce terrain la Grèce de la Palestine, une telle question n'équivaudrait évidemment pas à nous demander pourquoi nous instituons une comparaison entre les écrits de deux nations dont l'une est la nation hébraïque : — c'est par la comparaison avec les autres religions, les autres morales, les autres littératures que l'on parvient surtout, et peut-être même seulement à apprécier à sa juste valeur une littérature, une morale, une religion ; — mais ce que l'on voudrait savoir, ce serait, du moment que nous avions l'intention de comparer un livre des Hébreux à un livre d'un autre peuple, la raison particulière qui, entre tant de peuples divers, a désigné le peuple grec à notre choix.

Nous pourrions bien, à tout prendre, nous borner à répondre qu'étant obligé de choisir pour ne pas prolonger outre mesure cet essai, nous avions apparem-

ment la liberté du choix, et que notre préférence, lors même qu'elle serait arbitraire, n'en deviendrait pas pour cela condamnable. L'on compare familièrement Homère et le Dante, sans se croire obligé d'énumérer toutes sortes de considérations pour se justifier de n'avoir pas également ou plutôt comparé Homère à Milton ou au Camoëns. Que la comparaison établie soit intéressante, qu'elle aboutisse à des résultats dignes d'être enregistrés, c'est, à coup sûr, tout ce qu'on peut exiger d'elle. Il va sans dire que ce n'est pas à nous qu'il appartient de décider si notre comparaison satisfait à ces exigences ; mais peut-être nous appartient-il d'affirmer que ce sont là les seules exigences auxquelles il soit équitable de s'informer si elle satisfait.

Ce n'est pas toutefois que les raisons nous manquent absolument pour expliquer notre décision en faveur de la Grèce.

En effet, l'on doit distinguer avec soin les proverbes des poésies gnomiques. Tandis que les premiers peuvent être en prose (1), les secondes, nécessairement et par définition, sont écrites en vers. Souvent, si ce n'est toujours, les poésies gnomiques sont en même temps des proverbes ; mais beaucoup de proverbes ne méritent pas le nom de poésies gnomiques.

Si nous avions formé le dessein de faire une étude *parémiologique*, nous aurions pu recourir, pour les comparer aux proverbes hébreux, non seulement aux

(1) La *Revue philologique* d'octobre 1879 (*Rev. d. Rev.*, p. 296, l. 15) cite cette parole de Cobet : « Proverbia antiqua non omnia metro ligata sunt. »

proverbes grecs, mais aux proverbes persans, éthiopiens, égyptiens (1), arabes, hindous, turcs, chinois, mais aux proverbes latins, français, italiens, espagnols, portugais, allemands, hollandais, etc... (2). Par contre, dès que nous nous proposions de nous occuper non

(1) D'après l'*Histoire ancienne de l'Orient*, par Fr. Lenormant, t. II, l'Egypte nous offrirait un assez grand nombre de proverbes passablement analogues aux proverbes hébreux. Par exemple, le traité de morale du prince Phtah-hotpou contient « seulement des règles pour respecter l'ordre établi de police sociale et pour faire rapidement son chemin dans le monde, sans gêner aucune de ses passions... » La base première de la morale et du bon ordre, pour le prince Phtah-hotpou, est l'obéissance filiale, étendue aux rapports avec le gouvernement, qu'il considère comme investi d'une véritable autorité paternelle. « Le fils qui reçoit la parole de son père, y est-il dit, deviendra vieux à cause de cela... L'obéissance d'un fils envers son père, c'est la joie... Il est cher à son père et sa renommée est dans la bouche des vivants qui marchent sur la terre. Le rebelle voit la science dans l'ignorance, les vertus dans les vices; il commet chaque jour avec audace toute sorte de fraudes, et, en cela, il vit comme s'il était mort. Ce que les sages savent être la mort, c'est sa vie de chaque jour; il avance dans ses voies, chargé d'une foule de malédictions. » La récompense de celui qui observe ces préceptes est placée ici-bas : c'est une longue vie et la faveur du prince. « Le fils docile sera heureux par suite de son obéissance; il vieillira, il parviendra à la faveur. »... Voici maintenant ses conseils sur le mariage : « Si tu es sage, munis bien ta maison; aime ta femme sans querelles, nourris-la, pare-la, c'est le luxe de ses membres. Parfume-la, réjouis-la le temps que tu vis : c'est un bien qui doit être digne de son possesseur. Ne sois pas brutal » (*Op. cit.*, p. 89). On conçoit aisément l'intérêt tout particulier que présenterait un parallèle entre les proverbes hébreux et les proverbes de cette Egypte où Israël a si longtemps vécu. Mais, ainsi que nous le disons, le caractère de notre travail nous interdit d'entreprendre une étude que, d'ailleurs, nous serions parfaitement incapable de mener à bonne fin.

(2) Cf. *Bibliographie parémiologique*. Études bibliographiques et littéraires sur les ouvrages consacrés aux proverbes dans toutes les langues, par M. G. Duplessis.

pas tant des proverbes que de la poésie gnomique, le champ ouvert à nos recherches se trouvait par là même et de beaucoup limité.

Certes, nous ne savons ni ne voulons examiner si la Grèce est, après Israël, le seul peuple qui ait eu une poésie gnomique. Seulement, ce qui est certain, c'est en premier lieu que, de toutes les poésies gnomiques qui peuvent exister, celle dont l'abord nous était le plus facile et à propos de laquelle devait le moins éclater notre incompétence, c'était la poésie gnomique des Grecs. En outre, de toutes ces poésies gnomiques réelles ou supposées, nous osons affirmer, sans crainte d'être contredit, que la poésie gnomique grecque méritait tout spécialement notre attention, étant celle d'un peuple qui passe à bon droit pour avoir été le plus artistique et le plus littéraire des peuples, et dont les croyances morales et religieuses ont pu être comparées, avec de mauvaises intentions souvent et peu d'impartialité, mais comparées enfin au christianisme. Or, nous estimons assez la littérature gnomique des Hébreux pour croire qu'elle valait bien la peine que nous choisissions, dans l'ensemble des littératures gnomiques, pour l'y confronter, ce qu'il y a de mieux à tous les points de vue — en dehors d'elle.

INTRODUCTION

I

Origines littéraires et psychologiques de la poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs.

La poésie lyrique est une inspiration et un élan d'enthousiasme : la poésie gnomique est une œuvre d'art et de réflexion. L'auteur lyrique met toute son âme dans ses chants : l'auteur gnomique exprime dans ses vers sa pensée, y glisse son esprit. Le premier triomphe, pleure ou prie : le second instruit, amuse ou plaisante.

Sans doute, cette opposition entre la nature intime de la poésie lyrique et l'essence de la poésie gnomique est loin d'être, en réalité, aussi absolue et aussi radicale que nous semblons le prétendre. Il ne faut pas hésiter à le reconnaître : d'un côté, une méditation pénétrante et profonde s'introduit parfois dans le chant lyrique pour y jouer un rôle prépondérant (1); d'un autre côté, et non moins souvent,

(1) Aussi, est-ce dans ces termes que M. Alfred Croiset (*La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, p. 154-155) a pu caractériser le lyrisme de Pindare : « Rien ne ressemble moins à une course impétueuse et désordonnée que cette marche prudente, si attentive à tous ses pas, jus-

l'imagination la plus hardie et la poésie la plus gracieuse président au choix des comparaisons employées par les sages, et entraînent le poète gnomique à la découverte de rapprochements imprévus et piquants. Il est bien certain tout d'abord que l'être humain ne se divise pas en catégories parfaitement étrangères les unes aux autres, et que, dans tous les domaines où son activité s'exerce, il agit tout entier. De plus, l'influence de certaines circonstances historiques, qu'il appartient à la critique de découvrir et d'étudier, peut avoir pour effet de mêler, dans une composition poétique, aux traits qui dénotent l'un des deux genres, les caractères qui paraissent l'apanage de l'autre. Faisant à ces restrictions leur part, on reste en droit d'affirmer qu'en général, si c'est par le souffle de leur passion et la spontanéité de leurs sentiments que se laissent emporter les maîtres de la lyre, dans les sentences burinées de la littérature gnomique, c'est au contraire l'invention ingénieuse et consciente d'elle-même qui domine.

Il est donc naturel de supposer que, dans tous les pays qui possèdent une poésie gnomique et une poésie lyrique, c'est celle-ci qui a été antérieure à celle-là. Les émotions de la sensibilité précèdent les raisonnements de l'intelligence. Le cri de joie ou de douleur retentit avant le discours de l'enseignement. La poésie lyrique qui est, de toutes les poésies, celle qui reproduit le plus immédiatement les mouvements tumultueux de l'âme, a dû jaillir la première au sein des peuples enfants, qui, n'étant pas encore blasés par une

que dans sa fière allure et sa brillante rapidité. Le poète lyrique s'appelle lui-même un *habile* (σοφός), un *sophiste* (σοφιστής, *Isthm.*, IV (V), 28)... Il a pleinement conscience de son art et s'en glorifie. Ce n'est pas le hasard de l'inspiration qui lui fait trouver tant de merveilles ; c'est une science sûre d'elle-même... (ἐμπειρία, σοφία, μηχανή). »

longue expérience de la vie, manifestaient avec une entière candeur ce qu'ils ressentaient avec une incomparable vivacité. Impropres à la contemplation calme et attentive du monde, c'est-à-dire à la poésie gnomique, ils ne pouvaient que traduire en des effusions lyriques les puissantes vibrations de leur cœur. C'est plus tard seulement que les hommes, habitués à l'existence et familiarisés avec tous ses détails portèrent un regard plus tranquille sur leurs semblables et sur eux-mêmes, et que cette nouvelle façon d'envisager les choses, cette autorité croissante de la raison qui devait finir par se créer son royaume, la philosophie, s'insinua dans la poésie pour lui imprimer un cachet spécial et former le genre gnomique à côté du genre lyrique, son aîné.

Ces inductions, tirées de la nature humaine et de la constitution même des genres littéraires, se trouvent pleinement vérifiées par l'histoire.

« En Grèce comme ailleurs, écrit M. Villemain (1) — en Grèce comme en Palestine, dirons-nous à notre tour — la conjecture la plus naturelle fait remonter la poésie lyrique à l'origine même de l'art. » En effet, si l'on s'accorde aujourd'hui, ou peu s'en faut, à reconnaître qu'avant les poèmes homériques, les légendes de Troie ont été célébrées en des chants décidément lyriques (2), il est établi d'ailleurs que c'est dans la période qui a suivi l'époque d'Homère et d'Hésiode que fleurit la poésie gnomique et que des poètes tels que Solon, Phocylide, Théognis, concentrèrent leurs remarques et leurs leçons dans des vers isolés. Ainsi Homère est à la fois postérieur à la poésie lyrique et antérieur à la poésie gnomique.

(1) *Essai sur Pindare*, p. 81.

(2) Cf. O. Müller, *Hist. de la litt. grecq.*, trad. par Hildebrand, 2e édit., 1, p. 3-4, 32, 55. A. Croiset, *op. cit.*, p, 26, 157.

Chez les Hébreux, qui n'ont jamais eu d'épopée, ou qui du moins ne nous ont pas transmis d'œuvre qui mérite ce nom, aucun genre littéraire ne s'est interposé entre le genre lyrique et le genre gnomique : le second a succédé sans intermédiaire au premier.

Mais, d'un genre à l'autre, il y a plus qu'un rapport de succession : il y a, si l'on peut ainsi dire, un rapport de génération, qui permet, en quelque sorte, de regarder le plus ancien comme le père du dernier. L'histoire d'Israël n'acquiert-elle pas une remarquable valeur symbolique à la lumière de ces traditions populaires, dont la naïveté, voyant en David le fondateur du lyrisme, attribuait à Salomon l'institution de la poésie gnomique ? Faire naître du créateur de l'un le créateur de l'autre, n'était-ce pas signaler dans le premier des deux genres l'origine précise du second ? Si nous ne pouvons aujourd'hui admettre cette importance, si prépondérante qu'elle en devient exclusive, d'un David ou d'un Salomon, démêlons toutefois, pour la retenir, la part de vérité que contiennent obscurément ces opinions vulgaires, à savoir que, chez les Hébreux, c'est bien de la poésie lyrique que la poésie gnomique est la fille.

Il n'est pas bien difficile de se représenter ce dont la poésie gnomique, en Grèce comme en Palestine, a pu être redevable à la poésie lyrique. Du moment que la meilleure manière de distinguer vraiment les deux genres consiste à dire d'eux qu'ils ne sont pas animés du même esprit, ce que la poésie lyrique a dû fournir à la poésie gnomique, c'est d'abord le vêtement métrique, l'élément indispensable de la versification, la forme en un mot.

Quant au fond, la différence entre les deux genres consiste plutôt dans le point de vue sous lequel sont envisagées les doctrines que dans les doctrines elles-mêmes qui sont exposées. La prédominance de la spontanéité dans un cas, de la

réflexion dans l'autre, si elle n'exclut assurément pas la diversité, l'opposition même dans les idées des deux classes de poètes, ne les exige pas non plus, les mêmes opinions étant susceptibles d'être ici réfléchies, et là spontanées. Les poètes gnomiques peuvent introduire des théories nouvelles dans leurs maximes : ils ne sont pas tenus de le faire par cela seul qu'ils sont poètes gnomiques. Nous devons réserver pour un autre moment l'examen des rapports que présentent en fait les doctrines des gnomiques avec celles des lyriques, soit en Palestine, soit en Grèce. Bornons-nous à remarquer que si les gnomiques ont *à priori* la liberté de modifier les conceptions de leurs prédécesseurs, il n'est pas dans la nature des choses qu'ils en abusent au point de tout bouleverser et de ne rien laisser subsister des antiques croyances. Il ne serait guère concevable que des écrivains qui ont emprunté la forme du nouveau genre qu'ils créent à un genre littéraire déjà existant n'aient rien accepté de ce dernier pour le fond : si telle était leur indépendance d'un côté, comment expliquer leur humble soumission de l'autre ?

Car, de la versification lyrique et de la versification gnomique, il est facile de montrer — et c'est ce qui nous importe surtout ici — que, dans les deux pays, c'est bien à la première qu'il faut attribuer la paternité de la seconde.

Pour se rendre compte de la vérité de notre assertion en ce qui concerne la poésie gnomique d'Israël, il suffit de jeter un coup d'œil sur la constitution du vers des lyriques hébreux.

Le caractère propre de leur métrique est si bien de mettre un sens complet dans chaque vers, que leurs cantiques les plus entraînants, les invocations qui semblent s'élancer comme par un seul jet de leur bouche et de leur cœur, s'égrènent pour ainsi dire en une série de propositions juxtaposées, qu'aucun lien visible ne rattache les unes aux au-

tres, et qui n'exigeraient pas une modification très considérable pour acquérir le caractère objectif et absolu de la sentence.

On sait que si l'on pénètre plus avant dans l'étude du vers hébreu, on ne tarde pas à s'apercevoir que ce n'est ni la rime ni la mesure des syllabes qui le distinguent de la prose, mais le parallélisme, cette symétrie toute spéciale qui coupe à la fois le vers et l'idée en deux parties dont la seconde fait écho à la première. Il y a plusieurs espèces de parallélismes : que l'on nous permette de renoncer à en poursuivre l'énumération, et surtout que l'on nous dispense de dérouler la liste fastidieuse de toutes les classifications proposées depuis Lowth (1) jusqu'à Delitzsch (2) par les savants qui ont recherché les lois de la versification hébraïque. Tous les types de parallélisme que l'on est parvenu à déduire des vers lyriques se trouvent reproduits dans les Proverbes, et, ici, la facilité de la preuve en détruit la nécessité.

Naturellement, et en vertu même du parallélisme, le vers lyrique hébreu, considéré en son essence, n'est autre chose qu'une comparaison, puisqu'il se compose de deux termes qui se font antithèse, se balancent, et, si l'on peut ainsi dire, se comparent mutuellement l'un à l'autre. Plus sensible et plus évidente pour la forme *antithétique* du parallélisme, cette affirmation n'est pas moins vraie pour toutes les autres formes, et même pour la forme dite *synonymique*. Or qu'est-ce que ce *maschal* dont les sages revêtirent leurs idées pour

(1) Synonymique, antithétique, synthétique.

(2) « Synonymisch, antithetisch, synthetisch, eingedankig, vergleichend, emblematisch » (*Encycl. Herzog*, art. *Sprüche XIV*, 695-696. Cf. *Zur Geschichte der neuhebräischen Poesie*, p. 131). Zöckler (*Introd. aux Proverbes*, p. 25) et Seligmann (*Das Buch der Weisheit*, p. 31-33) réunissent, sous le terme *parabolisch*, les deux dernières classes distinguées par Delitzsch : le *vergleichend* et l'*emblematisch*.

attirer l'attention et recommander leurs enseignements, et en même temps pour s'emparer des mémoires, provoquer la réflexion et jeter les esprits dans la recherche ? Le *maschal* est, au sens premier, étymologique, une comparaison ; et, dans le cas présent, le sens étymologique est demeuré le sens habituel (1). Au fond, s'il existe, au point de vue de la versification, quelque différence entre le sage et le poète lyrique, elle consiste uniquement dans le plus ou moins d'attention qu'ils accordent et le plus ou moins d'efforts qu'ils consacrent à rendre leurs expressions concises et mordantes (2).

La poésie gnomique, pour naître, devait donc emprunter à la poésie lyrique sa forme ; et l'on a dû vraisemblablement

(1) Souvent, dans le *maschal*, la comparaison est faite au moyen des particules ordinaires כֵּן et כְּ ; plus souvent avec le simple וְ, forme plus brève et moins prosaïque ; quelquefois même la copule tombe, et le *maschal*, par son extrême concision, approche de l'énigme (מְלִיצָה, חִידָה) qui était un des exercices intellectuels les plus goûtés des sages orientaux : il fallait découvrir ce que les deux faits juxtaposés pouvaient bien avoir d'analogue. Parfois, l'on n'exprimait qu'un des termes de la comparaison, laissant à deviner l'autre. Ou bien l'on rassemblait plusieurs faits pour les marquer d'une empreinte commune, et tout le poids de la comparaison portait sur le dernier fait pour lequel tous ces rapprochements avaient été entrepris. On disait : il y a trois et même quatre choses qui présentent tel caractère. On indiquait les trois premières ; restait à trouver la quatrième.

(2) Il arrive, en effet, de temps à autre que tel ou tel *maschal* ne se différencie en rien quant à la versification du simple distique ordinaire ; et, dans ce cas, le seul indice par où se révèle le poète gnomique est le souci qu'on lui voit prendre de renfermer dans un espace aussi restreint que possible la vérité qu'il veut communiquer à ses contemporains. On comprend dès lors que le nom de *maschal* ait pu être donné à toute espèce de poésie (Ps. XLIX, 5), et spécialement à la chanson populaire, moqueuse (Es., XIV, 14 ; Michée, II, 4 ; Hab., II, 16). A plus forte raison ce titre de *maschal* fut-il accordé à une comparaison développée (II Sam., XII, 2-7 ; Ezéch., XVII, 2-10, 22-24 ; XXIV, 3-5). Cf. Reuss, *Introd. aux Proverbes*, p. 142-143.

recourir de bonne heure à cet emprunt chez un peuple préoccupé avant tout de morale et de religion. Qu'un poète ait éprouvé le besoin d'exposer une doctrine peu connue ou de rappeler un devoir mal pratiqué, que la volonté ait eu dans son impulsion plus de part que l'enthousiasme, que la réflexion en un mot ait dominé chez lui l'inspiration, c'en était assez pour que la sagesse hébraïque naquît : le premier sage existait. Lyrique par la forme, ce nouveau poète était gnomique par le fond ; ou plutôt, et en raison de l'identité essentielle de la forme gnomique et de la forme lyrique, c'était à la fois par la forme et par le fond qu'il était gnomique. Dans ce recueil des Psaumes, qui contient des morceaux poétiques d'auteurs et d'âges si divers, on rencontre plusieurs compositions qui constituent comme la transition entre les deux genres : ils ont peu de mouvement lyrique et leur intention didactique marquée explique et justifie le ralentissement de leur allure. Cette modification et cet enrichissement de l'ancienne conception de la poésie, cette introduction, dans la littérature, d'un nouveau genre qui prétendait y obtenir sa place

Et par droit de naissance et par droit de conquête,

se firent sans doute, au début, presque à l'insu même de ceux qui en étaient les auteurs. Peu à peu l'art gnomique se dégagea de ce qui n'avait été d'abord qu'un heureux instinct. Bientôt les progrès de l'art firent progresser la perspicacité des artistes qui arrivèrent à prendre conscience des chefs-d'œuvre qu'ils exécutaient. Alors s'opéra la scission, non pas entre les poètes lyriques et les poètes gnomiques, puisque enfin Salomon — nouvelle et précieuse instruction fournie par la tradition populaire — composa, outre ses trois mille sentences, mille et cinq cantiques ; mais entre la poésie lyrique et la poésie gnomique, qui purent désormais, se consi-

dérer comme indépendantes l'une de l'autre, bien que cette indépendance n'ait pas toujours existé en réalité et que les deux Muses aient souvent uni leurs influences pour suggérer aux Hébreux quelques-unes de leurs plus belles œuvres (1).

Si la poésie gnomique a pu parfois, chez les Israélites, conquérir son autonomie, il ne semble pas, à première vue, qu'il en ait été ainsi chez les Grecs. Il est des histoires de la littérature grecque que l'on peut lire depuis la première ligne jusqu'à la dernière sans y rencontrer la mention d'un seul poète gnomique. Les poètes qui méritent cette qualification et qui la reçoivent ailleurs s'y trouvent bien à la vérité, mais rangés sous une autre rubrique ; et quelqu'un qui ne connaîtrait la poésie hellénique que par de semblables expositions s'étonnerait à bon droit du point de vue sous lequel nous avons la pensée d'entreprendre une comparaison entre les Hébreux et les Grecs.

(1) La séparation entre les deux genres est assez nettement tranchée dans les plus anciennes collections des Proverbes. Mais le *maschal* ne s'astreignit pas toujours à n'occuper qu'un seul distique. Plusieurs versets s'enchaînèrent pour exprimer une même idée. On peut citer à cet égard le chapitre XXII des Proverbes qui contient un certain nombre de sentences à deux vers : le premier vers donne un précepte dont le second indique le motif (22-23, 24-25 ; cf. XXIII, 10-11). Le poète était sur la voie des chants paraboliques dont nous avons des exemples dans quelques psaumes (XXV, XXXIV, XXXVII) et dans le chapitre XXI des Proverbes (éloge de la femme vaillante). En prolongeant pour ainsi dire les chants paraboliques, on devait arriver aux poèmes dont le livre de Job nous fournit un si admirable spécimen. Dans ces compositions plus étendues, la poésie pouvait se donner plus librement carrière, et, de gnomique, elle redevenait aisément lyrique. C'est souvent le cas dans le livre de Job, où l'on trouve de belles élégies sur la misère humaine et d'incomparables dithyrambes en l'honneur de Dieu. Mais, d'autre part, et nous n'en voulons d'autre preuve que le livre de l'Ecclésiaste, la prose pouvait aussi par intervalles prendre en main le développement de la pensée.

D'où vient donc que les Grecs, qui ont eu des poètes gnomiques, puissent passer pour n'en avoir pas eu ? La raison en est facile à préciser : les Grecs, qui nous ont laissé de nombreuses classifications artistiques, n'ont jamais donné à un de leurs genres poétiques le nom de genre gnomique (1) ; et les critiques modernes — ce dont après tout on ne saurait les blâmer — ont souvent reproduit ces divisions de l'antiquité. Mais d'où vient que les Grecs n'aient pas accordé une place au genre gnomique parmi les autres genres ? Le motif en est aisé à déterminer : « les Grecs, » dit O. Müller (2), « avaient l'habitude de classer leur poésie d'après la forme métrique et extérieure. »

Qu'est-ce à dire, sinon que, chez les Grecs, comme chez les Hébreux, les poètes gnomiques, au lieu de se créer leur versification, la reçurent d'autrui ? La ressemblance entre les deux peuples s'accroît, quand on considère avec qui, en vertu de cette règle de critique littéraire invariablement suivie par les Grecs, les poètes gnomiques restèrent mêlés et confondus. Solon et Théognis sont envisagés comme des poètes élégiaques, parce qu'ils ont employé le distique, c'est-à-dire l'hexamètre suivi du pentamètre (3). Or, à prendre le terme de lyrique en son sens le plus général et non pas seulement dans l'acception usitée chez les Grecs, le genre élégiaque est un genre essentiellement lyrique. Quant à Phocylide de Milet, s'il nous reste encore de lui quelques distiques, nous savons d'autre part qu'il a composé des

(1) Cf. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de Franck, au mot *gnomique*.

(2) *Op. cit.*, p. 211.

(3) « Selon l'usage rigoureux, le mot ἐλεγεῖον désigne simplement l'union de l'hexamètre avec le pentamètre, autrement appelée *distique* ; et élégie (ἐλεγεία), un poème composé de ces distiques. » *Ibid.*, p. 212.

morceaux exclusivement formés d'hexamètres (1), et que l'hexamètre, qui resta « pendant longtemps la seule mesure régulière cultivée d'une façon artistique, fut, jusqu'au temps de Terpandre, exclusivement employé même pour la poésie lyrique (2). »

En Grèce comme en Palestine, la forme mise en œuvre par les poètes gnomiques ne diffère donc pas de celle qui est en vigueur chez les poètes lyriques ; et nous pouvons, aussi bien que celui de la littérature gnomique des Hébreux, nous figurer le mode de formation de la littérature gnomique des Grecs. C'est dans l'apaisement des âmes, dans la substitution de la vue contemplative du monde aux tumultes des sens, à l'agitation des sentiments et aux bouillonnements des cœurs, qu'il faut chercher la vraie raison de cette métamorphose qui, respectant la versification, ne changea que la poésie. Auteurs lyriques et auteurs gnomiques, c'est dans des vases tout pareils qu'ils ont versé leurs différentes liqueurs.

Ainsi, chez les Hébreux et chez les Grecs, non seulement la poésie gnomique est venue après la poésie lyrique et lui a succédé sans la détruire, mais les sages ont reçu des mains de leurs prédécesseurs, qui ont été en quelque sorte leurs pères, le vêtement dont ils ont recouvert leurs idées.

II

Considérations sur l'histoire et le développement de la poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs.

On ne sait à peu près rien d'historiquement précis sur les débuts de la poésie gnomique en Israël. Dans un passage

(1) *Ibid.*, p. 241.
(2) *Ibid.*, p. 68.

des Nombres (1) il est bien question de משלים ; mais comme le fragment qui leur est attribué n'a aucun des caractères de la poésie gnomique, il est assez probable qu'au lieu d'être employé dans l'acception technique d'auteurs de *maschal*, le terme de משלים est pris dans le sens général de poètes. Le premier livre des Rois semble fournir des renseignements plus sûrs quand il affirme (2) que Salomon fut plus sage que Éthan, Héman, Kalkol et Darda, fils de Machol. Ewald conclut avec raison (3) de ce texte que les Hébreux dont l'écrivain sacré rapporte les noms furent des sages antérieurs à Salomon (4).

(1) XXI, 27.

(2) V, 11 (IV, 31).

(3) Les conjectures d'Ewald ne sont pas toutes aussi heureuses ; et il n'est guère possible de reconnaître avec lui un prédécesseur gnomique de Salomon dans le lévite, auteur du prétendu livre des *Origines* (*Geschichte des Volkes Israël*, III, p. 354 et suiv.).

(4) Dans un ouvrage intitulé le *Livre des Proverbes français* (Paris, 1859), M. Le Roux de Lincy parle « d'un dialogue en vers français dont la plus ancienne rédaction remonte à la fin du douzième siècle. Salomon et un certain *Marcoul*, son interlocuteur, disent chacun un proverbe. Le roi-prophète, fidèle à son caractère, prononce toujours une sentence grave, une vérité de la plus haute morale ; son interlocuteur lui répond dans le même sens, à vrai dire, mais par un proverbe populaire qui rappelle beaucoup la sagesse naïve de Sancho Pança (*Recherches historiques*, p. IX). » M. Le Roux de Lincy se demande qui peut bien être ce *Marcoul*. Il repousse l'opinion de Guillaume de Tyr, qui croit trouver dans Marcoul, Abdime, fils d'Abdæmon. D'après lui, il faudrait voir dans ce mot le nom altéré de *Marcus Caton* (*ibid.*, p. X-XI). S'il nous était permis d'émettre sous toutes réserves une autre hypothèse, nous assignerions volontiers pour origine à Marcoul ce *Machol* dont parle le livre des Rois. L'hébreu מחול est transcrit *Mahol* par la Vulgate. On pourrait supposer que Mahol, subissant l'influence du mot voisin et presque homophone, *Kalkol*, est devenu *Malkol* ou *Malcol*. Or, de là à *Marcol*, la distance n'est pas grande, puisque, comme on sait, les liquides *l* et *r* se permutent très fréquemment (cf. *Grammaire historique de la langue française*,

Ce dernier, qui ne fut certainement pas le créateur de la poésie gnomique, ainsi qu'on l'a quelquefois avancé (1), en est, dans l'histoire, le premier représentant au nom duquel il soit possible de joindre quelques détails. Ce serait pourtant une erreur de croire qu'avec le fils de David on ait déjà mis le pied sur un terrain solide et résistant (2). Nous ne

par Brachet, 10e édit., p. 103-104, 123, 125). Et enfin, d'après M. Le Roux de Lincy, *Marcoul* alterne dans les manuscrits avec *Marcou* (*loc. cit.*, p. XXXVI) et *Marcol* (*ibid.*, p. IX).

(1) Ewald (*Dichter des A. B.*, I, p. 56 et suiv.); Hitzig (*Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 160); Zöckler (*loc. cit.*); M. Godet (*Etudes sur l'Ancien Testament*, p. 217-218). Par compensation, Meier (*Geschichte der poetischen National — Literatur der Hebräer*, p. 159 et suiv.) et Graetz (*Geschichte der Juden*, I, p. 303) ont protesté contre cette opinion que de Wette (*Einleitung*, p. 357) se borne à mentionner, en la faisant suivre d'un point d'interrogation.

(2) Si nous avons déjà signalé, au sujet de son rôle littéraire et de son importance gnomique, une première opinion inexacte qui trouve encore des adhérents, les légendes au milieu desquelles nous apparaît le grand roi des Israélites, transfiguré par l'admiration enthousiaste de son peuple, n'ont malheureusement rencontré que trop de croyants parmi nos critiques contemporains. On ne s'est pas contenté de transformer Salomon en philosophe : on l'a érigé en savant. On a presque fait de lui un émule de Linné, une sorte de Cuvier hébraïque, un physiologiste avant la physiologie. C'est le fameux texte 1 Rois, IV, 33 (V, 13), qui a servi d'appui aux exégètes qui ont métamorphosé Salomon en naturaliste : Ewald (*Volk Israël*, p. 358); Meier (*op. cit.*, p. 158); Winer (*Biblisches Realwörterbuch*, art. *Salomon*, p. 364); Weber et Holtzmann (*Geschichte des Volks Israël*, I, p. 205); Zöckler (*loc. cit.*, p. 8). Mais il faut convenir que cette opinion, combattue par Diestel (*Encycl. Herzog*, art. *Salomon*, XIII, p. 336); Graetz (*op. cit.*, I, p. 303); Œhler (*Théologie de l'Ancien Testament*, trad. par F. de Rougemont, II, p. 186); M. Renan (*Histoire des langues sémitiques*, p. 127, note), est à peu près aussi invraisemblable que celle de Hitzig, d'après lequel le mot אזוב, traduit vulgairement par *hysope*, ne serait rien moins que le nom du fabuliste grec Ésope (Cf. *The Holy Bible*, edited by Cook. *Proverbes* by Plumptre. Introd., p. 514, note). Au passage du livre des Rois, l'on joint d'ordinaire, en cette question,

pouvons même pas, en réalité, apprécier sa valeur poétique : comment noter les traits essentiels et distinctifs du talent d'un artiste auquel on ne peut rien attribuer avec certitude (1) ? Tout au plus y a-t-il moyen de rassembler, à l'égard de Salomon, les données bien vagues et désespérément incomplètes que l'on va lire.

Le règne de Salomon (2) fut un règne de paix, de pros-

un passage de Josèphe (*Ant.*, VIII, 2, 5), auquel on a le tort d'attacher une importance dont il n'est assurément pas digne, et que nous ne rappellerions seulement pas, si nous ne trouvions curieux de faire observer qu'il jouit de cette singulière fortune que les partisans de l'une et l'autre manière de voir s'accordent à le citer comme un argument décisif, chacun en faveur de sa thèse.

(1) M. Reymond (*Etude critique et dogmatique du livre des Prov.*, thèse. Genève, 1859) soutient que « les objections qu'Ewald, Bertheau et Hitzig ont élevées contre l'authenticité des vingt-neuf premiers chapitres des Proverbes ne sont pas concluantes. » Si cette proposition pourrait être défendue, il faut convenir qu'une proposition absolument contraire le pourrait être également. — Meier (*op. cit.*, p. 514) paraît être dans le vrai lorsqu'il dit : « Es können sich immerhin einige Ueberreste der Salomonischen Spruchdichtung in unserer Sammlung befinden ; aber mit voller Sicherheit lässt sich diese Autorschaft bei keinem einzigen Spruche erweisen. » — Hitzig va sans doute trop loin quand il affirme que les Proverbes de Salomon, ayant été prononcés et non écrits, sont presque tous perdus pour nous, et qu'à peine notre recueil en a-t-il conservé quelques-uns, recueillis de la bouche du peuple par des auteurs postérieurs à Salomon (*Comment. sur les Prov.*, 1858). — De Wette (*Einleitung*, p. 376) exprime une opinion voisine de celle de Hitzig : « Diese Sprüche erscheinen in ihrer Menge und Mannichfaltigkeit eher wie das Erzeugniss eines ganzen Volkes als eines einzelnes Mannes. » — Et Stähelin (*Einleitung*, p. 415) se rallie à l'opinion exprimée par Bertholdt (*Einleitung*, p. 2171) qui voit dans le livre des Proverbes « eine gnomische Anthologie der alten Hebräer. »

(2) Selon la plupart des critiques, ce règne a duré quarante ans. Hitzig croit qu'il fut plus long. Il pense cependant que Josèphe exagère en parlant de quatre-vingts ans, et estime que le vrai chiffre est soixante ans environ (*op. cit.*, I, p. 161).

périté et de splendeur (1), pendant lequel, suivant les expressions de l'historien sacré (2), « chacun put vivre en sécurité sous son figuier et sous sa vigne. » Au roi guerrier dont la vie n'avait été qu'une bataille continue et acharnée contre les peuples voisins de la Palestine, succédait un prince moins belliqueux qui procurait des loisirs aux Israélites, et cette tranquilité relative, indispensable au développement de la pensée. Après les grandes luttes du règne précédent, dans le repos de la victoire, l'esprit israélite se recueillit en lui-même ; et l'horizon des Hébreux, borné jadis à la simplicité de l'âge patriarcal, s'élargit. L'extension des intelligences marcha de pair avec l'extension du royaume, les alliances avec tout l'Orient, et la richesse industrielle et commerciale qui résulta de cet heureux ensemble de circonstances. On comprend que des expériences inaccoutumées durent surprendre et que des faits inconnus vinrent frapper les anciens Hébreux ; leur pays fut mis en rapport avec d'autres peuples et d'autres civilisations ; et ils se trouvèrent ainsi en présence de phénomènes dont la nouveauté était de nature à exciter leur réflexion encore novice.

Par cette heureuse situation dans laquelle il avait beaucoup contribué à placer son peuple, Salomon aida puissamment aux progrès de la poésie gnomique. Mais il ne se borna pas à exercer cette action, pour ainsi dire extérieure et, en définitive, involontaire, sur le genre littéraire dont il s'agit. Il fit plus que de favoriser les sages : il cultiva lui-même la sagesse ; ou plutôt, en recherchant et en conquérant le titre de sage, il donna à la sagesse hébraïque une consécration suprême et le plus efficace des encouragements.

Si la sagesse de Salomon obtint une célébrité presque pro-

(1) Cf. Meier, *op. cit.*, p. 156 et suiv. Zöckler, *loc. cit.*, p. 6, etc.
(2) I Rois, IV, 20.

digieuse, nous avons bien le droit de croire, en une certaine mesure, à sa réalité. Les réputations les plus usurpées ne reposent jamais entièrement sur l'erreur. A travers le merveilleux de la tradition, transparaît plus ou moins confusément la vérité de l'histoire; car c'est toujours autour d'un événement qui s'est effectivement passé que se forment les légendes les plus extraordinaires. Il est à peu près inutile et impossible de soumettre à un examen critique le récit dans lequel Josèphe (1) nous apprend que Salomon, entrant dans une sorte de rivalité avec les sages des pays voisins, envoya des énigmes à Hiram, roi de Tyr, et battit son royal adversaire jusqu'à ce que ce dernier eût employé contre lui l'habileté du Tyrien Abdémon. Pareillement, on ne trouverait qu'un maigre profit à entreprendre la discussion, en tout cas malaisée, des assertions du livre des Rois (2), où nous voyons que la reine de Séba vint, avec une nombreuse suite et des dons d'une grande richesse, proposer aussi ses énigmes à Salomon et le trouva plus grand que sa grande renommée. Peu nous importe, après tout, et fort heureusement, que l'on soit ou non capable de démontrer l'authenticité de ces faits. Embellis par l'imagination populaire ou scrupuleusement conservés dans leurs exactes proportions, ils n'en servent pas moins de vêtement à cette donnée qui nous semble incontestable : Salomon fut un des plus grands poètes gnomiques de son époque (3).

(1) Meier (*op. cit.*, p. 164) et Ewald (*op. cit.*, p. 354) n'hésitent pas à admettre l'historicité de la narration de Josèphe.

(2) 1 Rois, X, 1-10.

(3) Zöckler prétend que Salomon parlait plus qu'il n'écrivait. On se souvient que, d'après Hitzig, Salomon parlait, mais n'écrivait pas. Dans le fait, si nous pouvons dire avec certitude que Salomon a parlé, et s'il y a sans doute autant de vérité que d'esprit dans ce mot d'Hitzig (*op. cit.*, I, p. 161) : « Er sprach gut, darum gern und auch viel, » rien ne

La prudente ligne de conduite politique que Salomon avait suivie et les effets bienfaisants qui en étaient résultés, les efforts personnels du fils de David dans le domaine gnomique et l'éclat de son talent, communiquèrent à la sagesse hébraïque un élan et lui imprimèrent une impulsion qui ne furent pas ralentis par la mort du grand roi. Les trésors de la sagesse ne cessèrent dès lors de s'enrichir.

Peut-être doit-on penser, avec Ewald (1), qu'elle fut enseignée dans des écoles à prix d'argent. Peut-être, au contraire, et plus probablement, faut-il souscrire à ces paroles de Bruch : « Les sages hébreux n'étaient pas des philosophes de profession ; ils n'exerçaient pas un état séparé des autres états (2). » Dans tous les cas, ce que l'on ne saurait révoquer en doute, ce que Zöckler (3) accorde aussi bien qu'Ewald et Delitzsch, c'est que les *Khakamim* prirent parmi les Hébreux une place de plus en plus considérable. Jérémie (4) les met à côté des prêtres et des prophètes (5), et Delitzsch écrit avec

nous autorise à nier ou à affirmer que Salomon ait écrit, et surtout rien ne nous permet de préciser dans quelle mesure il a écrit et si, sur les sujets gnomiques, il a plus ou moins écrit que parlé.

(1) *Bibl. Jahrb.*, I, p. 96 et suiv.; IV, p. 145 et suiv.; *Volk Israël*, III, p. 365. Delitzsch partage cette opinion (*Encycl. Herzog*, XIV, 714).

(2) *Weisheitslehre der Hebräer*, p. 57 et suiv. Zöckler se range à son avis (*loc. cit.*, p. 7. Anmerk. I).

(3) « Die selbstständige Bedeutung der חכמה als einer besonderen Geistesrichtung von bedeutendem Einflusse neben der נבואה ist neuerdings besonders von Ewald richtig gewürdigt worden » (*loc. cit.*).

(4) XVIII, 18.

(5) Zöckler, observant que, dans Ezéch., VII, 26, les sages sont remplacés par les anciens (זקנים), déclare qu'on ne peut se fonder sur le passage de Jérémie pour prouver que les sages formaient au sein d'Israël un état spécial comme les prêtres et les prophètes. Mais le terme זקנים ne pourrait-il pas être, dans le texte d'Ezéchiel, un synonyme de חכמים? La synonymie des deux substantifs est évidente dans un au-

grande raison : « On ne peut comprendre l'Écriture et l'histoire du peuple d'Israël, si l'on n'admet pas, à côté de la נבואה, la grande influence de la חכמה se développant comme une direction particulière et une occupation de l'esprit à l'intérieur d'Israël (1). »

Si l'on remarque que, chez les Hébreux, le domaine de la réflexion a, pour ainsi dire, coïncidé avec celui de la poésie gnomique d'une façon exacte et exclusive ; que le peuple de Jéhovah ne paraît avoir fait un emploi suivi de la prose que pour raconter les exploits de son Dieu et éterniser la mémoire de ses propres égarements, et que le *maschal* est resté comme la seule fissure par laquelle aient pu s'écouler et se manifester au dehors les pensées des sages et les résultats de leurs méditations, on ne s'étonne plus des développements, à première vue extraordinaires, que reçut en Palestine un genre si peu fécond en Grèce, et l'on s'explique, en même temps, pourquoi celle-ci ne nous offre qu'une poésie gnomique d'une importance bien moindre, sinon au point de vue de la qualité, tout au moins sous le rapport de la quantité.

En effet, la réflexion jetée dans le moule de la versification lyrique, telle est, pour ainsi dire, la formule de la poésie gnomique. Mais il n'est pas nécessaire en soi, il n'est pas exigé par la nature même de la réflexion qu'elle ne puisse être jetée que dans ce moule unique et précis. Ce fond ne réclame pas absolument cette forme. Chez les Grecs, en particulier, la réflexion vit s'ouvrir devant elle plus d'une issue ; elle put revêtir tour à tour et tout à la fois plusieurs

tre verset de ce même prophète (Ezéch., XXVII, 9). Et si l'expérience ne s'acquiert pas sans l'âge, la sagesse peut-elle s'acquérir sans l'expérience? Cf. Job, XII, 12; XV, 9-10; XXXII, 6-9.

(1) *Encycl. Herzog*, art. cit., p. 714.

habillements ; et l'esprit qui, pour créer la poésie gnomique, s'insinua dans la poésie lyrique, s'introduisit aussi dans l'épopée, dans la sagesse (1) et dans la philosophie.

En parlant d'épopée, nous ne saurions avoir en vue l'Odyssée ou l'Iliade. Sans doute, les poèmes homériques témoignent d'une véritable pénétration morale et l'on y rencontre des observations d'une exactitude frappante et des enseignements d'une remarquable élévation. On y lit de belles sentences isolées, comme celle d'Hector :

Εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης (2),

ou celle d'Alcinoüs :

Ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνος θ' ἱκέτης τε τέτυκται (3).

Ces maximes, dont les exemples pourraient être multipliés (4), montrent bien que la littérature des Grecs n'en est pas à ses premiers bégaiements, ni leur pensée à ses premiers efforts et aux tâtonnements du début. Seulement il ne faut pas oublier qu'Homère ne présente jamais ses exhortations pour le seul plaisir de les présenter. Les préceptes qu'il exprime sont toujours provoqués par des cas particuliers et subordonnés aux situations diverses des personnages comme aux exigences de la composition du poème. Tandis que ces considérations morales sont, chez lui, sinon fortuites et involontaires, du moins secondaires et acces-

(1) On verra bientôt ce que nous désignons par ce terme.

(2) *Il.*, XII, 243 : « Le meilleur augure est de combattre pour sa patrie, » c'est-à-dire : ce qui est, par excellence, un présage assuré de la victoire, c'est de combattre, non point pour la gloire et le butin, mais pour défendre la patrie attaquée. Ce vers était proverbe chez les Grecs, dit M. Pierron dans son commentaire.

(3) *Od.*, VIII, 546 : « Un étranger et un suppliant est un frère. »

(4) Cf. Zeller, *La phil. des Grecs*, I, p. 101-102.

soires, les maximes des poètes gnomiques sont justement le but qu'ils poursuivent et l'objet même de leur art, et s'ils sont moralistes, c'est de propos délibéré et sans autre dessein que de l'être. Entre eux et Homère, il y a donc simultanément différence de fond et différence de forme.

Mais entre eux et Hésiode, s'il y a encore différence de forme, il n'y a presque plus différence de fond. Car enfin, n'est-ce pas à donner des conseils pratiques que le chantre d'Ascra consacre son poème des *Travaux et des Jours*? Et au lieu d'interrompre la narration épique pour exposer incidemment ses idées sur la vie humaine, n'est-ce pas dans un écrit spécialement destiné à les recueillir qu'il rassemble ses remarques et communique ses prescriptions? Aussi trouvera-t-on peut-être quelque peu d'exagération dans le jugement que Zeller exprime en ces mots : « C'est seulement la personnalité plus saillante de l'auteur qui nous fait voir en Hésiode, plus expressément qu'en Homère, le précurseur des poètes gnomiques (1). » S'il est possible qu'entre les doctrines d'Hésiode et celles des gnomiques il n'y ait pas moins d'intervalle qu'entre les doctrines des gnomiques et celles d'Homère, en définitive d'un aède qui chante d'abord et surtout la colère d'Achille ou d'un sage qui manifeste l'intention arrêtée de morigéner les hommes et son frère, ne dira-t-on pas que c'est le dernier dont la poésie présente le plus de conformité avec la poésie d'un Solon et d'un Théognis? Toutefois Hésiode reste encore un poète épique; et pour avoir, à l'épopée héroïque d'Homère, substitué l'épopée théologique (2) et l'épopée morale (3), ce n'en est pas moins dans

(1) *Op. cit.*, p. 103.

(2) *La Théogonie.*

(3) *Les Travaux et les Jours.* Cf. *Poètes moralistes de la Grèce*, publ. par L. Humbert. *Notice sur Hésiode*, par M. Guigniaut, p. 9 : « Homère et Hé-

l'épopée qu'il se meut. Il ne borne pas son ambition à juxtaposer des maximes isolées (1). Il ne renonce pas à la liaison des idées, ni à reproduire dans son poème l'unité et la complexité de la vie. « Lorsque l'on passe en revue l'ensemble de l'ouvrage, » écrit O. Müller (2), « on est forcé de convenir que tout est parfaitement adapté au cas donné et au but du poète, qui est de dissuader un frère tenté de s'enrichir par des procès injustes et de l'engager à se vouer à l'agriculture et au travail. » Et le célèbre critique, décernant aux *Œuvres et Jours* le titre d'épopée didactique, démontre qu'il y a, au fond de cette épopée, « une grande et puissante idée : ce sont les ordonnances et les institutions des dieux qui protègent la justice et le travail comme la seule voie pour arriver à la prospérité, et qui, eux-mêmes, ont réglé le cours de l'année de façon que chaque œuvre y trouve sa place convenable que l'homme peut facilement discerner (3). »

A peu près vers la même époque que les poètes gnomiques proprement dits, vivaient des hommes avec lesquels on serait assez porté à comparer les sages hébreux : nous voulons parler de ces personnages à moitié légendaires que l'on appela les sept sages et qui, en réalité, si l'on réunit les

siode représentent, dans ce qu'ils ont de commun, un seul et même grand développement de la poésie grecque, encore exclusivement épique, et, dans leurs différences, les phases distinctes et les divers théâtres de ce développement : en Ionie, l'épopée héroïque et historique ; en Béotie, l'épopée morale et didactique. »

(1) « On trouve déjà fréquemment des gnomes ou sentences dans Hésiode, » écrit M. Morel (*Histoire de la sagesse et du goût chez les Grecs*, chap. V) : mais ce n'est qu' « au sixième siècle » que « la poésie gnomique devient un genre spécial. » Et M. E. Egger (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, de Franck, art. *gnomique*) distingue nettement Hésiode des poètes gnomiques.

(2) *Op. cit.*, I, p. 170.

(3) *Op. cit.*, I. p. 172.

noms de toutes les listes, se trouvent au nombre de vingt-deux (1).

L'identité du terme σοφοί avec le mot חכמים frappe tout d'abord. Il est au moins curieux que chez deux peuples, si différents à presque tous les points de vue, un même titre ait été estimé à un si haut prix ; que, dans les deux pays, il ait servi à désigner, pour ainsi dire, tout l'ensemble des tendances intellectuelles et morales, à des degrés analogues de civilisation ; et enfin qu'il ait été choisi pour donner un nom aux premières spéculations réfléchies de l'esprit et de la conscience, également quoique diversement développés chez les deux races.

Car, entre les sages hébreux et les sages grecs, il y a plus qu'une communauté d'épithète ; il existe une profonde ressemblance de caractère.

On se rappelle à quel point les sages de la Palestine avaient le goût des énigmes. Mais Platon, dans le *Protagoras*, nous apprend que les sages de la Grèce aimaient à concentrer leurs pensées en paroles concises, d'une brièveté digne de cette Lacédémone pour laquelle ils professaient une admiration toute particulière. Il était inévitable que ce laconisme produisît parfois de l'obscurité : on se garda bien de chercher à éviter un écueil dans lequel on ne voyait qu'un attrait. « Les anciens, » dit M. Ad. Garnier (2), « ne répugnaient pas à mettre la sagesse sous une forme énigmatique. C'était un de leurs jeux favoris, surtout pendant les repas, que de se proposer de ces courtes sentences, plus pleines de sens que de mots, et de se les donner à expliquer. » C'est ainsi, pour nous borner à deux

(1) Bias, Pittacus, Solon, Thalès sont les seuls qui figurent dans toutes les énumérations.

(2) *De la morale dans l'antiquité*, p. 7.

exemples, que Démétrius de Phalère attribue à Solon ces deux aphorismes, dont le dernier surtout demande un instant de réflexion pour être compris : « Mets sur tes paroles le sceau du silence, et sur ton silence le sceau de l'opportunité. » — « Ne dis point des choses plus justes que tes parents (1). »

Le point de vue des sages d'Israël — nous aurons à revenir bientôt sur cette assertion — est assez utilitaire. Or tel est précisément le point de vue des sages helléniques. « Les préceptes de morale attribués aux sages de la Grèce, » écrit Prévost-Paradol (2), « sont assez analogues à des préceptes d'agriculture : c'est l'art de cultiver la vie comme un champ, et de lui faire produire en ce monde même une abondante moisson ; ce sont des conseils souvent naïfs dans leur forme, mais toujours profonds par le sens, sur les moyens d'éviter les maux de ce monde, tels que le danger, la pauvreté, l'opprobre, le ridicule, et d'en conquérir les avantages, c'est-à-dire la sécurité, la fortune, la considération, la gloire... C'est dans ces conseils pratiques du premier âge qu'il faut chercher la source et l'esprit de la morale antique ; et Socrate lui-même, préoccupé surtout de démontrer l'accord du juste avec l'utile et l'intérêt bien entendu qui doit nous porter à bien faire, semblera d'abord l'héritier légitime et le commentateur ingénieux de ces anciens sages. »

Enfin, dernière et surprenante parité, la situation extérieure et sociale des sages est à peu près la même chez les Hébreux et chez les Grecs. On n'a pour s'en convaincre qu'à lire cette définition des sages grecs : « Les personnages qu'on appelle les sages de la Grèce n'ont pas été, comme Socrate, des professeurs de morale. Ils étaient occupés aux travaux de la vie pratique. Solon, Pittacus, Cléobule, Périan-

(1) Cités par Garnier, p. 8.

(2) Introduction à l'*op. cit.*, de Garnier, p. VII-VIII.

dre, étaient ou législateurs, ou guerriers, ou chefs du gouvernement de leur patrie. Chilon avait à Sparte la dignité d'éphore... (1). » Or quel est, en Terre-Sainte, le plus grand des sages, si ce n'est le plus glorieux des rois, Salomon ? Et n'est-ce pas le roi Ezéchias qui ordonne à ses gens (2) de former la seconde collection des proverbes attribués au vainqueur d'Hiram et de la reine de Séba ? Le ספר משלי se termine par deux appendices dont l'avant-dernier contient les paroles de la mère du roi Lemuel.

Certes, voilà des analogies bien remarquables entre les deux espèces de sages : elles ne doivent pourtant pas nous faire oublier une différence non moins caractéristique et sur laquelle il importe en ce moment d'insister.

Tandis que les חכמים sont des poètes, l'on pourrait appliquer à la plupart des σοφοί ce qu'O. Müller dit de Thalès : « Il ne fut ni poète ni même écrivain (3). » Nous avons

(1) Ad. Garnier, *op. cit.*, p. 4-5. Cf. p. 53, et O. Müller, *op. cit.*, II, p. 244 : « La gloire des sept sages repose uniquement sur leur activité d'hommes d'État, de conseillers du peuple dans les affaires publiques, d'hommes pratiques, en un mot. »

(2) Œhler fait pourtant remarquer (*op. cit.*, II, p. 187, note 1) qu' « il est impossible de décider si ces gens d'Ezéchias étaient une commission nommée pour sauver de la destruction les monuments antiques de la littérature nationale, ou bien une association libre, travaillant au même but. »

(3) *Op. cit.*, II, p. 246. — Ceux d'entre les sages qui furent poètes n'employèrent pas leur talent poétique à versifier leurs sentences. C'est ainsi que Bias de Priène, d'après Diogène de Laërte (I, 85), a composé un poème de deux mille vers sur la condition de l'Ionie. Aussi, comme le dit fort bien Grote (*Histoire de la Grèce*, trad. par Sadous, V, p. 262), l'apparition des sages « forme une époque dans l'histoire grecque, en ce que ce sont les premières personnes qui acquirent jamais une réputation hellénique fondée sur une capacité intellectuelle séparément du génie ou de l'effet poétique. »

déjà (1) fait allusion à ces mots d'Ad. Garnier : « Les sages étaient pour la plupart des hommes d'État, qui ne faisaient pas profession de parler ou d'écrire sur la morale. Ils avaient adopté certaines maximes comme règles de conduite et les avaient consacrées par leur autorité (2). » Et nous avons signalé le laconisme de ces sentences, qui se réduisaient parfois à deux mots (3). Assurément les sages grecs n'ont pas raisonné leurs efforts ; ce n'en est pas moins à eux que revient l'honneur d'avoir continué, à leur manière, et parallèlement aux poètes gnomiques, la tradition d'Hésiode, d'avoir donné à la réflexion un nouveau costume — la prose, — et de lui avoir permis, après avoir transformé la poésie lyrique et l'épopée, de s'incarner dans une forme moins artistique peut-être, mais à coup sûr plus commode pour elle et mieux adaptée à ses besoins comme à ses progrès. « Dicæarque, » dit Zeller (4), « considérait les sept sages comme des hommes habiles et comme de grands législateurs, non comme des philosophes ou des sages au sens péripatéticien du mot : nous devons en cela lui donner complètement raison... Ce ne sont pas des philosophes dans le sent strict du mot, mais ils se tiennent au seuil de la philosophie, et l'ancienne tradition a, elle aussi, heureusement exprimé ce fait en disant que le plus sage des sept, celui à qui revient le trépied mythique après avoir passé de mains en mains, fut précisément le fondateur de la première école de philosophie naturelle. » Si Zeller voit dans Thalès le symbole de l'union étroite qui a existé chez les Grecs entre la sagesse et la

(1) Page 32, note 1.

(2) *Op. cit.*, p. 53.

(3) Exemples recueillis dans Ad. Garnier, p. 43 : « ἔχων χαρίζου — θεραπείαν ζήτει — εὐεργεσίαν τίμα — φιλοφρόνει πᾶσι — χαρίζου ἀβλαβῶς. »

(4) *Op. cit.*, p. 110.

philosophie, nous découvrons à notre tour, dans les mêmes traditions, un symbole de l'union sinon aussi étroite, du moins aussi réelle qui a existé entre la sagesse et la poésie gnomique. Thalès, nous fait-on remarquer, fut à la fois un sage et un philosophe ; Solon, ajoutons-nous, fut en même temps un poète gnomique et un sage. C'est qu'après tout, dans la sagesse et dans la poésie gnomique, sous deux enveloppes extérieures plus ou moins dissemblables, se cache une même direction de l'esprit, une conception à peu près identique du monde considéré sous le même point de vue.

Les observations précédentes sur les rapports de l'épopée didactique et de la sagesse avec la poésie gnomique nous dispensent d'appuyer longuement sur les rapports qui ont existé chez les Grecs entre la poésie gnomique et la philosophie. Ici encore il serait aisé d'établir, dans la différence de la forme, une certaine ressemblance du fond. Il vaut mieux préciser tout de suite les conséquences indiquées plus haut et, à vrai dire, assez évidentes, qu'eut, pour la poésie gnomique, cette espèce de partage par lequel le fleuve de la réflexion se divisa en quatre courants inégaux, mais distincts et irréductibles.

La réflexion que les sages avaient munie d'un instrument merveilleux, la prose grecque, trouva bientôt cette forme de beaucoup préférable aux formes qu'elle avait autrefois empruntées. Et, de fait, c'était bien là la forme qui lui convenait le mieux, la seule forme dont elle se pût contenter. Si la réflexion s'est ainsi simultanément ou successivement glissée dans les hexamètres de l'épopée, dans les distiques de la poésie lyrique, dans les aphorismes de la sagesse, dans les amplifications de la prose philosophique, c'est qu'elle cherchait, au milieu de tous ces modes d'expression, celui qui répondrait le plus exactement à ses exigences ; c'est qu'elle n'avait pas de repos tant qu'elle n'avait pas rencontré le

corps dont elle pourrait véritablement être l'âme. L'épopée ne pouvait lui suffire ; la poésie lyrique était impuissante à la retenir, l'aphorisme n'avait pas la force de l'emprisonner. C'est ainsi qu'avant de prendre conscience d'elle-même et de mériter son nom, la philosophie a cherché sa voie, s'est tournée de tous les côtés, s'est élancée sur toutes les routes ; et quand, après toutes ces expériences, que l'on ne saurait regretter puisqu'elles ont donné le jour à des chefs-d'œuvre qui n'auraient jamais paru sans elles, elle a enfin trouvé ce qu'elle cherchait obscurément, guidée par une sorte d'instinct aveugle mais sûr, — elle s'est fixée dans sa conquête, elle a pris racine dans son triomphe, elle s'est repliée sur elle-même, heureuse et satisfaite, renonçant aux domaines sur lesquels elle avait fait de si brillantes incursions. Aussi a-t-on vu les genres auxquels elle avait communiqué, en les traversant de son souffle, une existence d'un moment, bientôt abandonnés d'elle, décliner rapidement et mourir.

Tel fut en particulier le sort de la poésie gnomique en Grèce : son éclat ne dura qu'un instant. Au sortir de l'épopée didactique, la réflexion vint l'illuminer, mais tout en éclairant aussi dans le même temps les méditations pratiques des sages. Bientôt d'ailleurs ce fut la philosophie qui absorba tous les rayons de la pensée consciente et éprise d'elle-même, et la poésie gnomique dut retomber dans la nuit. Après Hésiode, Théognis ; mais, en même temps que Théognis, les sept sages ; et après Théognis, les philosophes, Socrate, Platon, Aristote. L'histoire tout entière de la poésie gnomique des Grecs tient à peu près dans ces trois noms : Solon, Phocylide, Théognis (1). L'on sait maintenant pour quelles raisons elle se condense en si peu de mots.

(1) « Le poème à proprement dire *gnomique*, » écrit M. Egger (*Dictionn. des sc. philos.*, art. cit.), « fut illustré par Solon, Phocylide et Théognis.

Pas plus du reste que nous ne l'avons fait pour Salomon, nous n'entreprendrons de dresser un catalogue complet de tous les renseignements qu'il est possible de recueillir sur les trois poètes gnomiques grecs.

Ce n'est même pas ici que l'on trouvera le peu que nous jugeons utile de dire à ce propos, mais bien dans notre seconde partie, consacrée à Théognis. L'une des différences, en effet, qui existent entre les Proverbes de Salomon et les Sentences de Théognis, c'est que les premiers sont, pour ainsi dire, impersonnels, à ce point que ce n'est pas en exposant leur contenu qu'il convient de parler de leurs auteurs, tandis que les secondes portent l'empreinte bien marquée de l'individualité de celui qui les composa (1).

Il nous reste seulement, avant d'étudier ces deux ouvrages, à indiquer pourquoi ce sont eux que nous avons choisis de préférence à d'autres monuments de la poésie gnomique dans les deux pays (2).

Avec quelques autres écrivains moins célèbres, ces trois poètes représentent pour nous une école qui s'étend depuis le septième siècle jusqu'au commencement du cinquième siècle avant notre ère. »

(1) Théognis le savait bien et s'en glorifiait. Cf. *Sentences*, 19-23.

(2) On comprend assez pourquoi nous ne comparerons pas les *Proverbes* de Salomon aux *Œuvres et Jours* d'Hésiode, ou même aux sentences plus ou moins gnomiques qui peuvent se rencontrer dans ce poème. Car, alors, pourquoi ne pas comparer le ספר משלי à tous les produits de la littérature grecque ou à des extraits de tous ces produits ? Il n'en est guère, en effet, qui ne renferment quelques maximes ; et, comme le dit fort bien M. Egger (*Dict. des sc. phil.*, art. cit.), « les sentences qui ornaient déjà la poésie d'Homère ont orné aussi celle de Pindare, de Sophocle, de Ménandre, puis les discours des orateurs attiques et les récits des historiens... » Le petit volume de l'édition Tauchnitz qui nous a fourni le texte grec de Théognis contient aussi des sentences tirées des comiques et d'autres poètes (*Comicorum sententiae*, p. 145-166 ; *Variorum poetarum sententiae monostichicae*, p. 167-195). Il ne pouvait être permis qu'à Lehmann, dont la dissertation (*Deutsche Zeitschrift für das deut-*

S'il reste peu de vers de Solon, et encore moins de Phocylide (1), les distiques de Théognis nous sont heureusement parvenus en assez grand nombre. Pour arriver à connaître vraiment la poésie gnomique des Grecs, c'est donc à Théognis qu'il est naturel de s'adresser (2). Solon, de plus, n'a pas un caractère aussi franchement gnomique que Théognis; et l'on peut voir en lui un de ces talents mixtes qui participent à la fois du genre gnomique et du genre lyrique, et unissent, dans leurs œuvres complexes, la réflexion à l'inspiration, en accordant la prédominance tantôt à l'une, tantôt à l'autre.

Mais une fois fixé ce premier terme de la comparaison, le second se trouvait, par là même et en vertu de motifs analogues, déterminé. Ni Job, ni l'Ecclésiaste (3), qui ne sont pas des œuvres purement gnomiques, ne pouvaient être mis en regard des Sentences (4) : c'était aux Proverbes de Salomon

sche Wissensch., 1854. *Blicke aus der griechischen Gnomik in das Evangelium*) se place d'elle-même en dehors de toute considération littéraire, d'étudier la poésie gnomique sans étudier les gnomiques.

(1) Le Ποίημα νουθετικόν, en 217 hexamètres, qui a été « longtemps attribué à Phocylide » est « considéré aujourd'hui comme apocryphe et fabriqué depuis l'ère chrétienne » (*Poètes moralistes de la Grèce. Notice sur Phocylide*, par M. Humbert, p. 237-238).

(2) Pour ne pas briser l'unité du tableau que nous essaierons d'esquisser dans notre seconde partie, c'est de Théognis seul que nous nous attacherons à retracer les idées. Nous nous réservons toutefois de citer en note les déclarations les plus remarquables de Solon et de Phocylide qui confirmeront ou contrediront Théognis.

(3) Il est vrai qu'il y a certaines analogies, — et assez remarquables, — entre les Sentences de Théognis et l'Ecclésiaste; mais elles sont à coup sûr trop rares pour qu'il y ait lieu d'entreprendre un parallèle entre les deux livres et pour qu'il ne suffise pas de les signaler au passage.

(4) Παραινέσεις.

que nous devions évidemment nous en tenir, et une nouvelle considération venait encore nous y engager :

Non seulement Théognis a joui en Grèce d'une considérable célébrité (1), mais un des adversaires les plus acharnés du christianisme, Julien, a précisément comparé aux Sentences de Théognis les Proverbes de Salomon (2), à l'effet d'établir que la sagesse du chantre mégarien l'emporte de beaucoup sur celle du monarque hébreu (3).

Ainsi, nous ne ferons, en vérité, que poursuivre le rapprochement imaginé par le défenseur du paganisme ; et, à tout prendre, c'est à juger le jugement de Julien qu'aboutira notre conclusion.

(1) Isocrate (*Ad Nicocl.*, 12) et Platon (*Lois*, I, p. 630 a) vantent Théognis comme un grave écrivain, un instituteur de la jeunesse, un maître de la vie. Cf. Dion Chrysostome (*Disc.*, II). — Cyrille lui-même auquel la polémique aurait pu suggérer la tentation de rabaisser Théognis, reconnaît que ce dernier a composé des sentences ingénieuses et brèves, telles que les emploient les nourrices et les pédagogues pour élever leurs enfants (*Contra Julianum*, l. VII, p. 225, Spanh.). — Cf. *Die Ethik der alten Griechen*, von L. Schmidt, I, p. 10.

(2) « Ὁ σοφώτατος Σολομὼν παρόμοιός ἐστι τῷ παρ' Ἕλλησι Θεόγνιδι ; » (Cyrille, *ibid.*, p. 224).

(3) « Julianus Imperator Theognidem Salomonis proverbiis praefert » (*Theognidis reliquiae*, éd. Welcker. *Prolegomena*, p. LXXII-LXXIII).

LA

POÉSIE GNOMIQUE

CHEZ LES HÉBREUX ET CHEZ LES GRECS

PREMIÈRE PARTIE

LES PROVERBES DE SALOMON

Disons-le immédiatement pour prévenir tout malentendu, l'on ne trouvera pas ici une étude complète sur les *Proverbes*. Nous n'avons à aucun degré l'intention d'épuiser la matière. Surtout et d'entrée, de toutes les discussions relatives à la question critique sur laquelle il paraît difficile, sinon impossible, de jeter de bien décisives clartés, nous bornerons notre tâche à résumer les résultats que l'on admet le plus généralement à l'heure présente et qu'il sera plus sage et plus prudent pour nous d'accepter tels quels.

Interrogé sur lui-même, le livre des Proverbes ne se donne pas pour l'ouvrage d'un seul auteur; et il suffit de s'en rapporter à ses propres déclarations pour être convaincu qu'il se compose de plusieurs parties distinctes qui, avant d'être définitivement réunies dans l'ouvrage que nous possédons, ont été formées, à des époques différentes, par la juxtaposition des sentences qu'elles contiennent.

En effet, le lecteur des Proverbes qui recueille les renseignements fournis par les suscriptions, trouve successivement :

1° Une introduction qui comprend les IX premiers chapitres ;

2° Une première collection de « proverbes de Salomon » (X-XXII, 16) ;

3° et 4° Deux appendices renfermant des maximes attribuées à des sages (XXII, 17 ; XXIV, 22 et XXIV, 23-34) ;

5° Une seconde collection de « proverbes de Salomon » faite par les gens du roi Ezéchias (XXV-XXIX) ;

6° Les paroles d'Agur (XXX) ;

7° Les paroles de la mère du roi Lemuel (XXXI, 1-9) ;

8° Une poésie alphabétique célébrant les louanges de la femme vaillante (XXXI, 10-31).

Le recueil des Proverbes, tel qu'il est, ne prétend donc pas provenir dans sa totalité de Salomon lui-même. Quant aux sentences que l'on impute à ce dernier, si l'on peut bien éprouver quelque difficulté à démontrer qu'elles ne lui appartiennent pas, il est, sans doute, tout aussi malaisé, malgré l'autorité des suscriptions, de soutenir qu'elles lui appartiennent.

Dans le cours du neuvième ou du huitième siècle, un sage recueillit les principales maximes attribuées à Salomon ; il y joignit ou l'on y joignit plus tard deux appendices contenant des maximes de sages inconnus. Sous Ezéchias, le volume s'accrut d'une seconde collection de proverbes de Salomon. Enfin les trois derniers appendices furent probablement réunis plus tard au corps de l'ouvrage, peut-être en même temps que l'introduction qui dut être écrite après l'exil.

Voilà, d'après M. Bruston (1), dont nous n'avons guère fait

(1) *Encycl. Licht.*, art. *Proverbes.*

que résumer les idées et souvent répéter les termes, comment l'on peut se figurer la formation du livre des Proverbes. Tel est l'ouvrage dont nous nous apprêtons à exposer le contenu.

Certes, il est toujours délicat de grouper systématiquement les doctrines des écrivains sacrés, étrangers pour la plupart à nos habitudes d'esprit ; et l'on ne doit procéder à cette refonte des idées qu'avec toutes sortes de ménagements et de précautions. Mais, en ce qui concerne les Proverbes, cette difficulté générale se complique d'embarras tout particuliers.

Malgré leur brièveté et leurs lacunes, les indications que nous avons présentées sur la composition du livre des Proverbes ont déjà pu faire pressentir au moins l'un des obstacles que l'on rencontre dans l'étude de ce recueil. Nous avons vu qu'il n'y a pas moyen de fixer avec une certitude entière ni l'âge ni l'auteur d'un seul *maschal*, de sorte que, au total, l'on se trouve en présence de maximes écrites on ne sait quand, par on ne sait qui. Dès lors, comment étudier le contenu d'un pareil mélange, puisqu'on ignore la provenance des éléments qui le composent ? Dans une indécision si fâcheuse et si vraisemblablement irrémédiable au sujet des fragments multiples de cet ouvrage, peut-on songer à en rechercher et à en esquisser la morale ou la théologie ?

Pour obvier à l'inconvénient que nous venons de signaler, ce serait peu que de suivre le conseil de Stähelin (1) et de s'astreindre à reproduire à part et dans son originalité le contenu de chaque morceau du livre. La question resterait la même et le problème ne serait pas résolu. Car chacune de ces parties renferme ou tout au moins peut renfermer des sentences dues à divers auteurs vivant à des époques diverses.

De plus, l'expérience ne recommande pas l'indication

(1) *Introd.*, p. 403.

de Stähelin, si médiocrement satisfaisante *à priori*. Nous avons essayé, pour notre compte, d'étudier séparément les portions séparées des Proverbes, et nous n'avons pas réussi à découvrir de bien notables divergences entre les contenus de toutes ces collections. Notre tentative nous a montré que les parties successives du recueil ne renferment aucun enseignement qui ne soit ou formellement ou implicitement donné dans la deuxième partie du livre, celle qui passe pour la plus ancienne et qui comprend les chapitres X-XXII, 16; et nous ne croyons pas nous tromper en avançant que le livre des Proverbes, dans son intégrité, constitue un ensemble aussi cohérent, un tout aussi homogène que chacune des collections qui le composent, attendu qu'il n'y a pas plus de contradictions entre les collections de l'ouvrage qu'entre les sentences des collections.

Les résultats auxquels la méthode de Stähelin nous conduit, nous autorisent donc à l'abandonner. En effet, de deux choses l'une : ou bien l'on nous refusera absolument le droit d'étudier les idées et de coordonner les doctrines fondamentales non seulement du livre, mais même d'une portion des Proverbes, ou bien l'on nous accordera la permission d'embrasser le livre des Proverbes tout entier pour en faire le champ de nos recherches, sans nous imposer l'obligation de chercher à distinguer les auteurs et les époques, — excepté toutefois pour ce qui concerne l'idée de la Sagesse, à propos de laquelle nous verrons qu'il y a profit et intérêt à suivre aussi strictement que possible la succession chronologique.

Mais en examinant le remède proposé par Stähelin, nous avons été mis sur la voie de celui par lequel nous le pourrions remplacer et qui se trouve être précisément ici l'absence même de remède. La difficulté dont il s'agit est le fruit du silence que la critique a le devoir, sinon toujours le bon sens, de garder, en face de certains problèmes posés par le

livre des Proverbes, et elle revient à nous interdire de déterminer le système théologique ou moral de chacun des auteurs des Proverbes. Est-il bien sûr que l'interdiction soit si regrettable ? Et, supposé que nous le puissions, vaudrait-il sérieusement la peine de consacrer une étude particulière à chacun des sages dont une sentence a pu se glisser dans notre recueil ? Serait-il à propos de dépenser nos efforts à ébaucher successivement la physionomie intellectuelle de tous les gnomiques? Mais nous aurions beau changer de personnage : malgré tous nos déplacements nous ne parviendrions qu'à nous mettre toujours en regard d'une même figure, désespérément identique à elle-même. C'est qu'en réalité, à part quelques contradictions de détail, la pensée des sages est une ; ils ont en commun un même fonds d'idées et de doctrines ; et si dissemblables que soient leurs sentences, c'est à la même source qu'ils vont les puiser. Vouloir reconstituer la dogmatique ou la morale de chacun d'eux serait se condamner à de fastidieuses répétitions. Ce serait toujours la même morale et la même dogmatique : il n'y aurait que l'étiquette de changée. Ainsi, ce que notre ignorance nous fait perdre, c'est une liberté que notre premier soin, si nous la possédions, serait d'abdiquer ; nous n'aurions que faire de ce qui nous manque, et, plus instruits, il nous faudrait d'abord mettre de côté notre savoir.

D'ailleurs, si le livre des Proverbes était l'œuvre d'un seul auteur, on pourrait plus aisément se reconnaître au milieu de ses aphorismes en désordre ; il serait relativement plus facile de le compléter par lui-même et d'expliquer, par exemple, Agur par Agur ou de contrôler Salomon par Salomon. Mais il ne faut pas s'imaginer que tous les chemins seraient aplanis et toutes les complications supprimées. Dans cette hypothèse aussi bien que dans l'état actuel des choses, et en vertu de la nature même du genre gnomique qui émiette, pour ainsi dire,

ses sentences, les propositions se succéderaient les unes aux autres sans ordre logique ni lien réel. C'est, en tout cas, ce qui a lieu actuellement (1). L'on n'a qu'à ouvrir le livre pour s'en convaincre et pour toucher en même temps du doigt la vraie difficulté qui est inhérente à notre étude et dont nous ne saurions seulement pas concevoir qu'elle puisse être débarrassée.

Parfois assurément, et surtout dans les neuf premiers chapitres, il arrive que plusieurs maximes consécutives expriment à peu près la même idée ou se rapportent au même sujet, formant ainsi ce que Delitzsch appelle une chaîne de *maschal (Maschalkette)*. Mais il n'en est pas toujours ainsi et l'on peut même dire qu'un tel fait est accidentel (2). La plupart du temps, comme le dit fort bien M. Reuss (3), « les distiques sont absolument indépendants les uns des autres

(1) Bengel (cité par Zöckler, p. 26) découvre dans notre livre le plus bel ordre (*die schönste Ordnung*). Plusieurs anciens auteurs partagent cette opinion, qui est à peu près abandonnée aujourd'hui et qu'Ewald n'a pu reprendre (*Dichter A. B.*) qu'à condition de la modifier. C'est en effet dans leur collection primitive que, d'après le célèbre historien d'Israël, les proverbes étaient rangés suivant un ordre systématique; et s'il s'efforce de reconstruire à sa façon cet édifice à moitié démoli et de retrouver cet équilibre rompu, il avoue par là-même, — ce que d'ailleurs il n'hésite pas à confesser explicitement, — que cette disposition originelle n'existe pas dans le recueil actuel. Mais il n'apporte aucune preuve en sa faveur, si ce n'est, d'une part, l'oubli des lois et, pour ainsi dire, des mœurs de la poésie gnomique qui, dans aucun pays, n'usurpe les allures sévères de la philosophie, et, d'autre part, la supposition secrète, peu fondée et peu soutenable, que les poètes sémitiques avaient dans l'esprit autant de rigueur et de logique que les Occidentaux. Vaihinger a raison de combattre une semblable théorie (*Comment. sur les Prov.*, p. 26) et Fürst (*Gesch. d. bibl. Lit.*, p. 174) a tort de l'approuver.

(2) Ce cas, dit Stähelin (*Introd.*, p. 408) est relativement rare. Il y a même des chapitres où il ne se produit pas. Ex. : ch. XIII et XVII.

(3) *Introd. aux Prov.*, p. 145.

et ne se suivent nullement d'après un ordre systématique, de manière que ceux qui ont quelque affinité entre eux seraient groupés ensemble et offriraient ainsi les traces d'une classification logique. »

Cette classification, dont on constate l'absence dans le livre des Proverbes et que les sages hébreux n'ont certainement pas voulu exposer, devait toutefois s'opérer à un certain degré dans leurs esprits. Il s'agit donc pour nous de la reconstituer, non pas telle qu'ils l'ont pu faire, puisque nous ne croyons pas qu'ils l'aient faite, mais telle qu'ils auraient pu et dû la faire, s'ils avaient eu la pensée de l'entreprendre. Nous avons à dégager le système qui se cache sous toutes ces expressions isolées et qui, flottant plus ou moins obscurément dans les intelligences des sages, était en réalité l'inspiration de leurs sentences les plus diverses et l'origine de leurs maximes les moins ressemblantes (1). Toutes ces perles éparses qui sont comme jetées pêle-mêle devant nous, il faut les relier par un fil qui les rattache les unes aux autres et donne à chacune d'elles la place qui lui convient le mieux, pour faire ressortir à la fois l'ensemble et les détails. Nous devons enfin prendre pour but et pour devise cette parole de Zeller : « Celui qui veut exposer un système philosophique doit reproduire les opinions de l'auteur telles qu'elles s'enchaînaient dans son esprit (2). »

C'est ainsi, en définitive, que la théologie biblique devrait toujours agir, lorsqu'elle limite son étude au contenu d'un seul livre (3). Mais cette méthode qui devrait être constam-

(1) « So vereinzelt auch und abgerissen in den Sprüchen die Gedanken erscheinen : sie theilen sich doch erst aus einem gemeinem Grunde, einer Grundanschauung des höhern Lebens als ihrer letzten Quelle » (Ewald, *Dicht. A. B.*, II, 15).

(2) *Préface*, p. LXXXIV.

(3) Il est à regretter que plusieurs de ses représentants aient consenti

ment suivie, il n'est jamais peut-être plus nécessaire de s'y conformer que lorsqu'on entreprend l'examen d'un ouvrage tel que les Proverbes. Dans un pareil écrit, en effet, la tentation de créer ses auteurs à son image acquiert une intensité qui rend la résistance difficile ; l'isolement des phrases et leur mutuelle indépendance permettent plus aisément que partout ailleurs les classifications aventureuses, les rapprochements ingénieux, et les groupements où il entre plus de hardiesse que de fidélité. Aussi, le plus souvent, chez ceux qui ont traité le sujet qui va nous occuper, l'originalité de l'écrivain du dix-neuvième siècle a-t-elle transformé la pensée des sages hébreux ; et l'on a vu cette poussière de sentences, remuée au gré d'un chacun et pétrie de mille façons

à recevoir de la dogmatique les titres qu'ils ont donnés aux chapitres de leurs monographies. Des divisions telles que celles-ci : Dieu, l'homme, les rapports de Dieu avec l'homme, sont irréprochables en elles-mêmes. Elles n'ont que le tort, capital à la vérité, de communiquer aux antiques doctrines un aspect moderne qui est une inexactitude historique. Un des grands principes de la théologie biblique doit être d'emprunter la disposition et l'ordonnance des matériaux à l'auteur qui les a fournis, et de chercher dans la conception même qu'elle veut exposer le plan et la marche de son exposition. M. E. Boutroux, expliquant la méthode suivie par Zeller en son histoire de la philosophie, définit de la manière suivante ce que le savant allemand appelle la recherche de la liaison interne d'un système (*der innere Zusammenhang*) : « Elle consiste à déterminer l'idée directrice et à mettre en évidence le rapport de cette idée avec les diverses parties du système. Et il ne s'agit pas ici de l'idée à laquelle, d'une manière abstraite, peuvent se relier le plus rigoureusement les divers éléments que nous fournissent les textes, mais de celle qui, dans l'esprit même des auteurs, a imprimé le mouvement à l'ensemble... Chaque grand système a d'ordinaire ainsi son idée directrice et sa loi interne d'évolution » (Introd., p. XL-XLI). Nous pouvons appliquer sans restriction ces mots à la théologie biblique, qui est, elle aussi, une histoire, l'histoire de la révélation.

différentes, recevoir tour à tour les formes les plus diverses (1).

(1) Faut-il citer l'exemple de Vaihinger, qui a eu la singulière idée de ranger toutes les sentences de notre livre sous dix chefs qui ne sont autre chose que les dix commandements, et qui, dans son commentaire (*Introd.*, p. 26-31), fait suivre chaque maxime d'un chiffre indiquant le commandement auquel se rapporte le proverbe en question? Faut-il montrer que la thèse, imaginée *à priori*, qui a suggéré un tel plan, à savoir que la sagesse hébraïque est en relation étroite et intime avec la loi, — faut-il montrer que cette thèse, loin d'être justifiée par l'étude des Proverbes, en reçoit le plus formel démenti? Mais le plan d'Ewald, tout supérieur qu'il est à celui de Vaihinger, nous fera mieux encore saisir sur le vif les pièges que les משלי שלמה tendent aux imaginations trop riches et trop ardentes. Ewald a divisé son exposition en trois parties : 1° le rapport des choses (*das Verhältniss der Dinge*) ; 2° l'action (*die That*) ; 3° la discipline (*die Zucht*). Le plan (*Dichter A. B.*, II, p. 16-33) est assurément fort logique, puisque *l'action*, c'est-à-dire la conduite de l'homme, est engendrée par le *rapport des choses*, et puisque la *discipline* est nécessaire pour obtenir à la fois la connaissance des choses et la sûreté de l'action (*die Sicherheit der That*). Mais cette qualité est précisément son défaut. Ce cadre est digne d'Ewald; mais il est trop décidément étranger aux idées pour lesquelles il a été fait. Les divers titres de cet arrangement naissent les uns des autres : par malheur, l'arrangement lui-même ne naît pas vraiment du fond des pensées; et, pour nous résumer, il aurait une bien autre valeur s'il acquérait un peu plus de réalité historique, dût-il perdre par là quelque chose de sa logique et de sa rigueur (cf. Reymond, *op. cit.*, p. 71). En outre, diviser ainsi l'exposition en théorie et en pratique, c'est d'abord séparer deux choses intimement unies, du moins pour les sages hébreux; c'est ensuite attribuer à la théorie une importance qu'elle n'a guère chez les חכמים, comme nous le verrons plus loin; c'est enfin provoquer d'inévitables redites : on énumère dans la première partie toutes les connaissances théoriques; et, dans la seconde, pour établir que telle action est ou doit être inspirée par telle connaissance théorique, c'est-à-dire pour être ainsi fidèle à son plan, il faut répéter la première partie. Mais nous avons encore un plus considérable grief contre Ewald : l'idée de la sagesse est absente de son plan. On comprendra bientôt quelle est, à nos

Nous nous efforcerons, pour notre part, dans les pages que l'on va lire, de mieux respecter l'individualité propre de la conception que nous voulons exposer, et, suivant les expressions de Zeller, qu'on ne se lasse pas de citer en pareille matière, « de découvrir le principe de notre système, d'expliquer la genèse de ce principe, et de montrer comment en découle le système lui-même (1). »

yeux, la gravité de cette lacune au sujet de laquelle M. Reymond (*op. cit., ibid.*), quoiqu'il la regrette, est, à notre sens, un peu trop indulgent. Il est vrai qu'Ewald a borné son étude au contenu des chapitres X-XXII, 16. Mais, en admettant la légitimité et l'à-propos de cette limitation, l'idée de la sagesse est-elle absente de ces chapitres? Nullement; et, n'en déplaise à Ewald, l'auteur des neuf premiers chapitres n'est pas le seul ni le premier qui ait songé à se demander ce que c'est que la sagesse (« was überhaupt Weisheit sei, » *op. cit.*, p. 57). Il a réfléchi plus que ses devanciers, il a poussé plus loin leurs recherches. Mais il n'a fait que prolonger des lignes déjà commencées; et lorsqu'on se rappelle que la sagesse hébraïque, antérieure à Salomon, s'est merveilleusement développée avec ce grand roi et n'a cessé de progresser après lui, il paraît absolument incroyable que les sages hébreux aient attendu le retour de l'exil pour méditer sur la sagesse. Si nous n'étions retenu par le respect que mérite un savant tel qu'Ewald, nous oserions dire que nous avons affaire ici à une sorte de contre-sens historique analogue à ceux par lesquels cet écrivain voit en Salomon, en même temps qu'un savant naturaliste, le créateur même de la poésie gnomique.

(1) *Op. cit.*, p. 15.

CHAPITRE PREMIER.

LA SAGESSE.

I

Le livre des Proverbes est un livre éminemment pratique et qui nous transporte sur un terrain bien éloigné de la philosophie. C'est là, semble-t-il, la première réflexion que doit suggérer la lecture de ce recueil gnomique à celui qui l'ouvre sans opinion préconçue.

Aussi éprouve-t-on une véritable surprise en s'apercevant que de toutes les idées émises sur le contenu des Proverbes, l'idée que nous venons d'exprimer, et dont l'évidence paraît incontestable, est peut-être celle qui a réuni le moins d'adhérents. L'étonnement redouble quand on constate que ce ne sont pas seulement les critiques des siècles derniers, — ces siècles où l'on ignorait, pour ainsi dire, la critique, — qui ont vu dans notre collection de sentences un traité de philosophie, mais que cette appréciation, radicalement inexacte à nos yeux, a été reproduite de nos jours, après tous les travaux critiques et exégétiques dont les Proverbes ont été l'objet, par des savants tels qu'Ewald (1) et surtout Bruch, qui

(1) *Volk Israël*, III, p. 353. — Dans *Dichter A. B.*, I, 56, Ewald affirme

a composé tout son ouvrage (1), excellent d'ailleurs à bien des titres, pour défendre cette singulière théorie.

que la poésie gnomique est la première aurore de la philosophie (« die erste Morgenröthe der Philosophie »). Nous pourrions sans doute nous accommoder de cette expression : oui, une aurore, mais d'un jour qui ne se décide pas à paraître ; la première lueur d'un soleil qui s'obstine à rester au-dessous de l'horizon.

(1) *Weisheitslehre der Hebräer*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Strassburg, 1851. — Mais c'est bien certainement à l'auteur de *la Bible, son autorité, son contenu et sa valeur*, que revient l'honneur équivoque d'avoir donné à la théorie sa formule sinon la plus précise, du moins la plus imprévue. Il serait peut-être difficile de trouver, de l'opinion de M. P. Vallotton, une plus forte réfutation que l'exposition même qu'il en fait. A être ainsi exprimé, le système acquiert en invraisemblance tout ce que le style gagne en vivacité et en éclat. Aussi n'hésitons-nous pas, pour combattre M. Vallotton, à lui donner la parole. « Comme le philosophe grec et le penseur moderne, » nous dit-il, « le sage hébreu contemple l'univers, les hommes et lui-même, à la lumière des connaissances de son époque et de ses propres réflexions. De cette contemplation, des idées qu'elle lui suggère et des faits nouveaux qu elle lui découvre, il cherche à tirer un système. Il se sert de ses observations comme de matériaux pour construire un édifice où il puisse s'abriter et convier les âmes à le suivre sous le couvert de la vérité. En un mot, il cherche à comprendre la vie ; il l'étudie dans ses divers domaines ; il s'efforce de découvrir la loi générale qui régit les phénomènes et fait régner l'unité dans leur diversité. Il cherche donc à se créer une *éthique* ou morale, une *physique* ou science de la nature, une *psychologie* ou science des facultés de l'âme, une *théologie*, et, si possible, une *métaphysique* ou science des premiers principes. Toutes les questions s'étaient posées dans l'esprit des sages d'Israël, quoique toutes n'eussent pas reçu leur solution » (*op. cit.*, p. 201). M. Vallotton se voit bien forcé d'avouer (p. 223) que le livre des Proverbes est « un manuel de sagesse pratique et populaire ; » mais il ajoute aussitôt, avec l'accent de la plus complète certitude : « La sagesse savante et abstraite, avec ses longs circuits, sa terminologie compliquée, ses formules arides, tout son attirail étrange et rébarbatif, — cette sagesse-là, comme les lingots d'or, n'est que pour le petit nombre. Le proverbe met en circulation, sous la forme de menue monnaie, les résultats acquis des recherches des sages. »

Quoique leur manière de voir ait été repoussée énergiquement par Meier (1) et Vaihinger (2), quoiqu'elle soit peu sympathique à Diestel (3), à OEhler (4) et à M. Godet (5), et, semble-t-il, à M. Reuss (6) et à M. Renan (7), il nous suffit qu'elle ait compté parmi ses partisans des théologiens du mérite d'Ewald et de Bruch, pour que nous nous sentions obligé de dire pourquoi nous ne pouvons l'accepter.

Il nous serait aisé de réfuter Bruch par lui-même. Ne définit-il pas la philosophie la recherche de l'absolu, du principe de toutes choses; et cette recherche, d'après lui, ne

(1) *Op. cit.*, p. 2, 3, 7.

(2) Cf. *Einleit.*, p. 3, 7, 14.

(3) *Encycl. Herzog*, Art. *Salomon*, XIII, 336.

(4) *Théol. de l'Ancien Testament*, p. 407-408.

(5) *Etudes sur l'Ancien Testament*, p. 278-279.

(6) « La sagesse, » dit très justement M. Reuss (*Introd.*, p. 160), « est moins l'exercice des facultés intellectuelles appliqué aux choses abstraites et transcendantes, que la direction pratique de la vie individuelle et sociale, qui nous apprend à éviter les écueils dont nous menacent, soit nos propres passions, soit le mauvais exemple de notre entourage, et à arriver ainsi au vrai bonheur. » Et p. 284 : « la race qui parlait les langues sémitiques n'a point eu le génie philosophique. » Très bien; mais alors pourquoi intituler le volume où se trouvent ces déclarations si exactes et si nettes : *Philosophie religieuse et morale des Hébreux?* Pourquoi parler, en cette même page 284, dont nous avons cité une phrase, de *la philosophie* de Qohélet, et, à la page suivante, de son *vocabulaire philosophique?* Pourquoi appeler les sages hébreux *philosophes?* (p. 187). Pourquoi donner à Salomon le nom de *roi philosophe?* (p. 283).

(7) M. Renan insiste très fortement sur l'incapacité philosophique de la race sémitique (*Hist. des langues sémit.*, p. 3, 4, 9, 10). Et pourtant, il n'hésite pas à parler des *goûts philosophiques* de Salomon, à dire que la liste des écrits de ce roi s'est grossie de tous les écrits scientifiques et philosophiques légués par l'antique sagesse des Sémites (p. 126), et à tracer enfin ces lignes : « Salomon, pris comme représentant de la sagesse gnomique des Sémites, est bien l'ancêtre commun de toutes les philosophies de l'Orient » (note de la p. 127).

doit-elle pas être indépendante de toute autorité? Or il avoue lui-même que les philosophes hébreux ne se sont jamais mis en peine de poser la question de l'existence de Dieu. Ils l'ont admise comme fait révélé : c'est Bruch lui-même qui le déclare. Où est donc leur indépendance en face de l'autorité religieuse? Qu'est-ce qu'une philosophie qui suppose les doctrines fondamentales au lieu de les exposer? Qu'est-ce qu'une philosophie qui commence par accepter la foi populaire sur un point aussi capital? Qu'est-ce enfin que cette recherche de l'absolu qui débute précisément par ne pas le chercher?

Mais nous ne voulons pas nous trop prévaloir de ces arguments, si puissants qu'ils soient pour montrer la difficulté qu'on éprouve à soutenir un système qui est aussi peu d'accord avec ses propres affirmations qu'avec la réalité; et nous préférons indiquer directement les raisons qui nous interdisent de voir dans le livre des Proverbes un traité de philosophie.

La forme du recueil proteste déjà contre une telle opinion. Outre que ce n'est pas de vers lyriques que se servent ordinairement les vrais philosophes, qu'y a-t-il donc de métaphysique dans cette collection de maximes où l'on ne trouve rien qui ressemble, de près ou de loin, à un raisonnement suivi, à un enchaînement de pensées, à une discussion quelconque? Comment peut-on décerner le titre de philosophie à ces sentences éparses, juxtaposées sans lien, ou sans autre lien qu'une similitude fortuite d'expressions ou une association d'idées tout extérieure et superficielle?

A ces protestations de la forme se joignent, non moins énergiques et plus décisives parfois, les protestations du fond :

Ces étranges philosophes côtoient les problèmes sans le savoir et n'ont pas même l'air de se douter qu'ils instituent des antinomies. Bornons-nous, des contradictions que leur

candeur inexpérimentée nous présente, à donner deux échantillons :

La liberté de l'homme est, dans les Proverbes, partout supposée. L'homme est toujours considéré comme pouvant former des projets et les exécuter, comme capable d'écouter ou de repousser les conseils de la sagesse. Souvent même l'on serait tenté de lancer contre les sages hébreux le reproche de pélagianisme. Mais, d'autre part, l'absolue prédétermination par Dieu est fort nettement affirmée (1).

L'antinomie est flagrante : ils ne la soupçonnent même pas.

Dieu récompense la sagesse et punit la folie, répètent-ils (2) sans se lasser, comme on répète une conviction bien chère et bien intime. Et pourtant ne devaient-ils pas fréquemment constater le contraire de leur théorie ? Car enfin, si rien ne serait plus réjouissant, rien n'est moins réel que cette assertion des sages hébreux. Mais ils ne paraissent pas se préoccuper de cette opposition entre leur doctrine et la vie. Le problème que constitue cette antithèse n'existe pas pour eux ; et comme ils ne s'inquiètent pas de l'examiner, il va de soi qu'ils n'en sauraient donner la solution.

Ici encore, on reste en présence d'une antinomie flagrante, et que les gnomiques d'Israël n'ont même pas soupçonnée.

L'on pourrait être tenté de voir, dans les deux antinomies que nous venons de reproduire, le type de deux classes d'antinomies irréductibles, et d'affirmer que les sages hébreux tantôt se contredisent eux-mêmes, tantôt contredisent la réalité. Mais les deux catégories d'antinomies sont loin d'être absolument indépendantes l'une de l'autre et inconciliables. Dans le premier cas, s'il y a contradiction d'un groupe de

(1) XVI, 1, 3, 9, 33. XIX, 21. XX, 24. XXI, 31.

(2) I, 32. II, 21. III, 3-10. IX, 34. X, 6-9, 16, 17. XI, 2, 5. XII, 2, XII, 2, 3. XIII, 9. XIV, 11. XVI, 10-22. XIX, 23... etc. Il n'y aurait aucune difficulté à multiplier ces indications, mais aucun profit.

sentences à l'autre groupe, chacun d'eux contredit les faits puisqu'il n'exprime qu'une partie de la vérité, et l'exprime comme si elle constituait à elle seule toute la vérité. Dans le second cas, s'il y a contradiction entre les maximes et les faits, peut-être, en cherchant bien, réussirait-on à découvrir quelque maxime contradictoire à celles qui contredisent la réalité; et, après tout, sommes-nous sûrs de posséder tous les distiques de tous les sages? Ainsi les deux espèces de contradictions ne peuvent guère être bien rigoureusement distinguées dans les diverses contradictions que nous imputons aux gnomiques hébreux.

Leur refuser, au nom de ces contradictions, la qualité de philosophes pourrait paraître un procédé peu justifiable à bien des critiques... surtout à Bruch. N'avons-nous pas avancé et ne cherchons-nous pas encore en ce moment à établir que la théorie de ce dernier, qui ne se peut concilier avec elle-même, se concilie moins encore avec la vérité des faits ? Si notre preuve portait contre les sages d'Israël, elle n'aboutirait donc à rien moins qu'à dénier à Bruch lui-même la qualification qu'il accorde si généreusement à autrui. Elle irait même jusqu'à impliquer, dans cette dépossession du titre de philosophe, à peu près tous les philosophes de tous les temps et de tous les pays : car, s'il était défendu, sous peine d'être expulsé du chœur des philosophes, de se contredire et de contredire les faits, qui donc pourrait prétendre à y conserver une place?

Mais ce serait se méprendre sur la portée de notre argument que de nous adresser une telle objection. Ce que nous relevons, en effet, contre le caractère philosophique des sages d'Israël, ce n'est pas précisément qu'ils ne soient pas toujours restés d'accord avec eux-mêmes (1) non plus

(1) Si nous insistions sur ce point, on ne nous réfuterait pas en nous

qu'avec les faits, c'est qu'ils se soient heurtés dans les faits, — et dans les faits constatés par eux, — à des contradictions dont ils n'ont pas recherché la clé.

Leurs antinomies proviennent non pas de ce qu'ils n'ont pas su trouver la conciliation, ou de ce qu'en la poursuivant ils ont été amenés à nier tel fait que nous affirmons, mais de ce qu'ils ne l'ont même pas désirée, de ce qu'ils ne se sont seulement pas doutés qu'il y eût des antinomies à concilier; de ce que, enfin, ils ne se sont pas préoccupés de réduire l'ensemble des choses et des êtres à l'unité et de découvrir l'explication universelle, c'est-à-dire de ce qu'ils ne sont pas philosophes.

Aussi bien pouvons-nous, toujours du fond même des Proverbes, extraire un nouvel argument en faveur de notre assertion : la plupart des idées exprimées par les sages hébreux manquent absolument d'originalité.

proposant ces questions : « N'avez-vous pas reconnu vous-même que les différentes sentences des Proverbes pouvaient émaner d'auteurs différents? Ne se pourrait-il pas que les maximes contradictoires, au lieu de provenir d'un seul et même sage, fussent l'œuvre de plusieurs חכמים ? Or, comme de nos jours encore, les philosophes sont loin de professer des théories identiques sur toutes les questions, qu'y aurait-il d'étonnant à ce que nous retrouvions chez les philosophes d'Israël cette diversité d'opinions et cet antagonisme de vues que nous constatons chez les philosophes contemporains? Et qu'y aurait-il vraiment, dans cette coïncidence, qui nous obligeât à retirer aux uns le brevet de philosophie que nous n'hésitons pas à conférer aux autres? » Pour résoudre ces difficultés, il suffirait peut-être de faire observer que, si nous avions affaire à de vrais philosophes, les opinions contradictoires ne s'affirmeraient pas sans se combattre réciproquement; et que, dans la théorie que nous repoussons, l'on peut trouver étrange que l'auteur de ces neuf premiers chapitres qui servent d'introduction au livre entier, puisqu'il est, lui aussi, un philosophe, ne fasse aucune allusion à ces divergences, ne se prononce pas entre les idées opposées, et se borne à rassembler les sentences sans attaquer celles qu'il condamne ni recommander celles qu'il approuve.

D'après ce que nous avons déjà dit dans notre introduction sur les rapports de la poésie lyrique et de la poésie gnomique, tandis que nous ne pourrions pas nous rendre compte d'une opposition absolue, d'une absence totale ou tout au moins d'une pénurie considérable d'idées communes entre les Psaumes et les Proverbes, nous pouvons comprendre qu'il y ait entre eux une grande parenté, sinon une identité parfaite de doctrines, et nous ne sommes pas surpris de ce que nous constatons.

Par exemple, si, d'après les sages hébreux, c'est Dieu qui a créé toutes choses (1), les psalmistes avaient déjà célébré en termes magnifiques ce premier miracle de Jéhovah (2).

Si les poètes gnomiques considèrent l'Eternel comme le dominateur souverain de toutes choses, et dans l'univers, et dans la destinée humaine, s'ils proclament l'omniprésence et l'omniscience de Celui qui pèse les esprits et éprouve les cœurs (3), n'est-ce pas là une notion de la divinité familière aux poètes lyriques ? Certes, le livre des Psaumes est pénétré d'un bout à l'autre par le sentiment d'un lien particulier entre Israël et Dieu, par la persuasion d'une élection spéciale des Hébreux : c'est parce qu'il a conscience d'appartenir au peuple de Jéhovah, que l'Israélite compte sur le secours de Jéhovah dans tous ses périls, qu'il se plaint à Jéhovah de tous ses désastres et réclame de Jéhovah sa délivrance, lui demandant presque compte de ses malheurs (4), qu'il rapporte à Jéhovah tous ses succès et se repose dans l'assurance d'une pleine victoire sur tous les autres peuples.

(1) Prov. III, 19-20. VIII, 22-31. XX, 12.

(2) Ps. XC. CIV. CXLVIII.

(3) Prov. V, 21. XV, 3, 11. XVI, 1-2, 9, 33. XVII, 3. XIX, 21. XX, 12, 24, 27. XXI, 2, 30, 31. XXII, 2. XXIX, 13.

(4) Ps. XLIV.

Mais Jéhovah n'est pas un Dieu particulier et borné : c'est Dieu, le seul vrai Dieu, le Dieu tout-puissant, le Dieu de la nature et de l'humanité, gouvernant non seulement Israël, mais tous les peuples de la terre, et étendant ses soins paternels à toutes ses créatures, « soutenant les hommes et les bêtes (1). » Sans doute aussi, de même que Jéhovah s'est choisi au sein des peuples un peuple particulier, il s'est choisi au sein de ce peuple une demeure particulière. Son sanctuaire est en Sion, montagne de sa sainteté. C'est là qu'on est vraiment en sa présence ; c'est là qu'il entend les prières et de là qu'il les exauce. C'est vers Sion, objet d'une profonde vénération et d'un ardent amour, que l'Israélite regarde sur la terre sainte et dans l'exil. Mais une des convictions les plus arrêtées des chantres hébreux, c'est que Dieu est partout ; et, sans multiplier les citations, qu'il nous suffise de rappeler ce psaume CXXXIX, qui tout entier expose cette croyance, et qui renferme ces vers bien connus :

Où irais-je loin de ton esprit,
Et où fuirais-je loin de ta face?
Si je monte aux cieux, tu y es ;
Si je me couche au séjour des morts, t'y voilà...

Un parallèle détaillé et complet entre le contenu des Psaumes et celui des Proverbes ne serait pas ici à sa place. Du reste, ce rapprochement ne nous prouverait pas autre chose que ce que l'aveu significatif de Bruch nous permet, d'ores et déjà, d'affirmer : c'est que, sur le monde et sur l'homme, comme sur Dieu, les sages hébreux professent des opinions identiques à celles des psalmistes. Or il est reconnu qu'en général les poètes lyriques de Palestine n'ont aucune originalité dogmatique. Leurs idées religieuses et morales, pour

(1) Ps. XXXVI, 7. Cf. CXLVII.

la plupart, se retrouvent exprimées dans le Pentateuque ou chez les prophètes. Ce sont les idées communément reçues, les idées de l'hébraïsme, les croyances populaires. Les sages acceptent donc leurs idées de gens qui les ont déjà acceptées d'autrui (1), et ce n'est pas par la philosophie qu'ils arrivent à leurs doctrines, mais par la foi. Ce dernier point est capital. Car les doctrines de ces sages, considérées en elles-mêmes, sont assurément philosophiques : leurs vues sur Dieu, que nous avons plus haut résumées, méritent bien ce nom. Mais il ne suffit pas d'avoir des opinions philosophiques pour être un philosophe : il faut encore être arrivé philosophiquement à cette philosophie. Autrement le chrétien obscur qui ne sait ni lire ni écrire devrait recevoir le titre de philosophe, puisqu'il croit à l'Evangile, qui est la plus admirable des philosophies. Les sages hébreux sont philosophes sans le savoir ni le vouloir, ce qui revient à dire qu'ils ne le sont pas (2).

Des considérations précédentes, si l'on était tenté de conclure qu'il n'y a absolument rien d'original dans les idées des sages hébreux, la conclusion serait au moins prématurée. Il y a en réalité deux catégories d'idées dans les Proverbes : celles qui sont philosophiques et celles qui ne le sont pas. Or, si nous croyons, et en définitive avec Bruch, que les idées philosophiques ne sont pas originales, dans le sens et dans la mesure qu'il le faudrait pour assurer à leurs adhé-

(1) Soit qu'ils les empruntent aux poètes lyriques eux-mêmes, soit que, si on le préfère, ils les puisent à la même source que ceux-ci, et les tiennent de leur famille, de leurs amis, de leur nation, c'est-à-dire toujours d'individus soumis à une tradition.

(2) « La philosophie n'est qu'un effort pour atteindre par la pensée l'objet de la religion. La conscience d'une religion, telle serait, à notre sens, la vraie définition d'une philosophie. » Ch. Secrétan, *Le principe de la morale*, p. 36.

rents le titre de philosophes, nous sommes persuadé d'autre part que la seule idée vraiment originale des sages n'a rien de philosophique. De l'originalité sans philosophie ou de la philosophie sans originalité : telle est l'alternative dont ils ne réussissent pas et ne cherchent même pas à sortir, et qui établit surabondamment le peu d'affinité qui existe entre leur esprit et la métaphysique.

L'idée à laquelle il vient d'être fait allusion est celle de la *Sagesse* que nous allons essayer d'analyser avec précision. Cette définition, en prouvant le caractère pratique de cette idée des sages hébreux, achèvera de démontrer cette proposition que nous pouvons considérer comme acquise : les poètes gnomiques d'Israël sont absolument dépourvus de droits comme de prétentions au diplôme de philosophes.

II

La sagesse est la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour arriver au but que l'on se propose : elle est donc tout ensemble *science* et *action*. Il suit de là qu'on peut l'envisager sous deux points de vue :

1° Le point de vue *théorique*, dans lequel domine l'idée de la *connaissance*. A côté ou à la place du terme חכמה on trouve plus d'une fois des expressions telles que דעת, בינה, תבונה, מזמה, שכל, השכל, משכיל ;

2° Le point de vue *pratique*, dans lequel domine tantôt l'idée d'*habileté* : c'est ainsi que חכמה est souvent remplacé ou accompagné par les mots suivants : ערמה, עצה, מועצה, תחבלות ; tantôt l'idée de *force* qui ressort de maintes déclarations analogues à celles-ci :

L'insensé sera l'esclave de l'homme sage (1) ;

(1) XI, 29.

Le sage s'empare des âmes (1) ;
Le sage monte dans la ville des héros,
Et il abat la force qui lui donnait de l'assurance (2) ;
L'insensé met en dehors toute sa passion,
Mais le sage la contient (3) ;

et qui résulte de cette définition du חכם :

Un homme sage est plein de force,
Et celui qui a de la science affermit sa vigueur (4).

Le sage hébreu manifeste cette force de diverses manières et l'exerce sur différents objets : il en règle l'application d'après le but particulier qu'il se propose.

Il est sans doute inutile de faire remarquer que les deux idées qui nous ont paru constituer la partie pratique de la חכמה, à savoir l'idée d'habileté et l'idée de force, bien loin d'être toujours, soit dans les Proverbes, soit ailleurs, nettement distinguées, en viennent souvent à se confondre dans des locutions qui les unissent intimement. De même, il n'est pas rare de voir la partie théorique et la partie pratique (5) empiéter sur leurs limites respectives, ce qui se comprend d'autant mieux que chez les Hébreux la théorie est constamment et essen-

(1) XI, 30.
(2) XXI, 22.
(3) XXIX, 11.
(4) XXIV, 5.
(5) C'est bien la théorie et la pratique, les deux éléments dont la combinaison forme la חכמה, qui sont célébrées par Jérémie, en même temps que la חכמה, dans ces mots que l'on peut lire soit en X, 12, soit en LI, 15 :

Il a créé la terre par sa puissance (בכחו) ;
Il a fondé le monde par sa sagesse (בחכמתו) ;
Il a étendu les cieux par son intelligence (בתבונתו).

tiellement, si l'on peut ainsi dire, une théorie pratique. Aussi plusieurs des expressions que nous avons rangées sous la première rubrique, — בינה, מזמה par exemple, — pourraient-elles, presque avec autant de raison, être placées sous la seconde ; et nous ne songeons aucunement à donner nos distinctions pour absolues et irréductibles.

Elles ont bien pourtant leur valeur, puisqu'en définitive, les données étymologiques que l'on possède sur le mot חכמה, quelque incertaines qu'elles soient, présentent elles aussi, avec plus ou moins de précision, ces trois éléments.

En se fondant sur des rapprochements établis avec des mots arabes, on est arrivé à penser que la racine חכם (1), dans son sens primitif, contient l'idée de force (2).

De cette idée de force, Hitzig, dans une page ingénieuse (3),

(1) L'Ecclésiastique renferme, sur ce sujet, un verset qui est encore actuellement une grande difficulté pour les exégètes : « Σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστί, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστὶ φανερά » (VI, 22). A notre sens, c'est en vain que l'on a tenté de trouver dans la racine de חכמה ou dans une racine plus ou moins analogue à la racine de ce mot, un sens correspondant aux mots οὐ πολλοῖς φανερά. Aucune des solutions que l'on est allé chercher dans cette voie n'est vraiment satisfaisante. Il nous semble qu'il faut se résoudre à voir dans σοφία la traduction d'un mot autre que חכמה. Or, en consultant le dictionnaire de Schleusner, il est aisé de s'apercevoir que σοφία est parfois employé par les Septante pour rendre מוסר ; et, en consultant le dictionnaire de Gesenius, il est non moins aisé de s'apercevoir que le vocable מוסר (discipline) dérivant de יסר est identique à מוסר, part. hoph. de סור, dont la signification (*remotus*) présente une conformité frappante avec les mots οὐ πολλοῖς φανερά.

(2) Hitzig (*Die Sprüche Salomo's übersetzt...*, p. VIII) : « Festmachen oder festhalten. » Gesenius (*Thesaurus*, p. 472) : « Firmiter solideque fecit aliquid, firmavit munivitque rem. »

(3) *Op. cit.*, *Einleitung*, p. VIII.

fait découler l'idée d'intelligence. Pour affermir, fixer un objet, il faut d'abord, dit-il, le séparer de tous les autres, le mettre à part, de telle sorte qu'il cesse d'apparaître sous une forme indéterminée et pour ainsi dire liquide. Par cette séparation, on arrive à la connaissance de l'objet. Et en effet nous voyons que, dans les Proverbes, דעת est employé comme synonyme de חכמה, et qu'inversement, dans l'hébreu samaritain, חכם sert de synonyme à ידע. Or, comme ידע signifie non seulement *connaître*, mais aussi *choisir*, on comprend que חכם ait pu arriver à ce dernier sens ; et l'on peut d'autant plus facilement le supposer que le mot אמץ qui, d'après Gesenius, a primitivement le même sens que חכם (1), est employé en Esaïe (2) dans l'acception de « choisir. »

Ainsi, dans les déductions de Hitzig, nous retrouvons l'idée de force, puis celle d'intelligence et enfin celle d'habileté, qui est bien contenue dans l'idée de choix.

Toutefois, si nous avons reproduit les affirmations de cet éminent critique, ce n'est pas que nous en prenions entièrement la responsabilité. Enregistrant les résultats auxquels est arrivé, dans ces questions d'étymologie, toujours difficiles et délicates, un savant d'une compétence reconnue, nous nous bornons, sans nous engager nous-même dans ces terrains peu sûrs et peu solides, à noter l'accord de ces idées avec nos propres vues.

Nous retrouvons un accord analogue entre nos précédentes observations et les acceptions que reçoit le mot חכמה chez les écrivains qui n'appartiennent pas à la littérature gnomique. Dans la plupart des cas où l'on trouve ce terme hors des livres dits *sapientiaux*, c'est l'idée d'habileté qui domine.

(1) Amets = « firmus, alacer, fortis fuit. » Immets = « firmavit, roboravit » (Gesenius, p. 118).

(2) XLIV, 14.

Quelquefois, c'est l'habileté tournée vers la théorie, dans le sens très restreint qu'il est permis d'attribuer à ce mot : « Dieu accorda à ces quatre jeunes gens de la science, de l'intelligence dans toutes les lettres et de la sagesse (1), et Daniel expliquait toutes les visions et tous les songes (2). » — « Sur tous les objets qui réclamaient de la sagesse et de l'intelligence (3), et sur lesquels le roi les interrogeait, il les trouvait dix fois supérieurs à tous les magiciens (4). » — « On craignit le roi, car on vit que la sagesse de Dieu (5) était en lui pour le diriger dans ses jugements (6). »

Le plus souvent, c'est l'habileté tournée vers la pratique : « Tu parleras à tous ceux qui sont habiles (7), à qui j'ai donné un esprit plein d'intelligence (8) ; et ils feront les vêtements d'Aaron (9)...» — «J'ai mis de l'intelligence (10) dans l'esprit de tous ceux qui sont habiles (11) pour qu'ils fassent tout ce que je t'ai ordonné : la tente d'assignation, l'arche du témoignage (12)..... » — «Tous les hommes habiles (13) en

(1) מדע והשכל בכל־ספר חכמה.
(2) Dan., I, 17.
(3) חכמת בינה.
(4) Dan., I, 20.
(5) חכמת אלהים.
(6) 1 Rois, III, 28. Cf. 2 Chron., I, 10-12. Le sens tout particulier de חכמה dans ces deux passages offre la plus grande ressemblance avec celui du mot correspondant en arabe : « décret, sentence qui coupe court à une difficulté » (cf. Œhler, *op. cit.*, II, p. 407, note 1, et Umbreit, *Comm. u. d. Spr. S. Einleitung*, p. LII, note p).
(7) חכמי־לב.
(8) רוח חכמה.
(9) Ex., XXVIII, 3.
(10) חכמה.
(11) חכם־לב.
(12) Exode, XXXI, 6.
(13) איש חכם־לב.

qui l'Eternel avait mis de la sagesse et de l'intelligence pour savoir et pour faire (1) exécutèrent les ouvrages destinés au service du sanctuaire (2). » — « Il les a remplis d'intelligence (3) pour exécuter tous les ouvrages de sculpture et d'art..., pour faire toute espèce de travaux et d'inventions (5). »

Dans tous les exemples cités, l'idée d'intelligence et celle d'habileté se détachent bien nettement. L'idée de force n'est pas si distinctement exprimée. Elle est bien pourtant contenue dans ce mot עשה qui revient si souvent pour désigner le but de la חכמה ; et elle est explicitement renfermée dans un passage d'Esaïe (4), où se trouvent employés, en même temps que חכמה, les principaux termes qui escortent ce vocable dans les Proverbes : « L'esprit de l'Eternel reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence (6), esprit de conseil et de *force* (7), esprit de connaissance (8) et de crainte de l'Eternel. »

Si l'on peut, en examinant les endroits où le mot חכמה s'introduit dans la langue des écrivains étrangers à la littérature gnomique, découvrir dans les divers sens de ce terme les éléments que nous avons décomposés au début de ce paragraphe, c'est que la définition que nous avons donnée de la sagesse et qui nous a fourni, éclairée et confirmée par les textes, les éléments en question, correspond bien à l'idée

(1) חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשת.
(2) Exode, XXXVI, 1-2.
(3) חכמת־לב.
(4) Ex., XXXV, 35.
(5) Es., XI, 2.
(6) חכמה ובינה.
(7) עצה וגבורה.
(8) דעת.

que s'en font ces auteurs. Pour tous les Hébreux, qu'ils soient ou non des *sages* dans le sens technique du mot, la sagesse est l'art de réussir ce qu'on entreprend ; elle est, comme nous l'avons dit, la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour atteindre le but particulier que l'on se propose (1). Ce but peut varier : il peut consister dans la fabrication d'objets d'art, de meubles ou d'outils, ou bien dans l'intelligence des visions et la promulgation de jugements justes et raisonnables. Il peut aussi consister en un tout autre objet. Pour achever de déterminer le sens de חכמה dans les Proverbes, c'est-à-dire pour donner dans notre esprit à ce mot la fermeté et la netteté que réclame pour lui son premier sens étymologique, il faut donc chercher si la sagesse des *sages* tend à un but spécial et fixer ce but. Après avoir défini la sagesse en général, il reste à préciser quelle est l'espèce de sagesse qui remplit de son idée les sentences attribuées à Salomon.

Le but propre aux sages hébreux peut être indiqué en un mot : c'est le bonheur. Mais quelle est pour eux la notion du bonheur ?

Il comprend tout d'abord les éléments de l'antique doctrine de la rémunération, encore admise par les sages, tels qu'une longue vie, une nombreuse et heureuse postérité. Il comprend surtout la richesse dont les Proverbes font un grand cas et célèbrent volontiers les avantages.

La richesse amène avec elle la sécurité, tandis que la pauvreté expose à la ruine (2). Avec la richesse on rachète sa vie (3). La richesse procure de nombreux amis, ce qui n'est

(1) « Der teleologische Charakter ist dem Begriff aufgeprägt. » *Real Encycl. von Herzog*, fortgeführt von Hauck, art. *Weisheit*, von Karl Bürger.

(2) X, 15.

(3) XIII, 8ª. Il est vrai que, d'après 8ᵇ, le pauvre jouit d'un avantage

pas le cas de la pauvreté (1). Elle permet de faire des cadeaux et d'avoir accès auprès des grands (2) ; car les cadeaux sont bien reçus de tout le monde (3). Enfin elle assure à celui qui la possède la domination sur les pauvres (4).

La sagesse sera donc en premier lieu la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour se procurer une longue vie, une nombreuse et heureuse postérité, et pour acquérir et conserver la richesse. Etant données les croyances traditionnelles des Hébreux que partageaient les sages, les meilleurs moyens pour arriver à ce but sont tout désignés : sans dédaigner la prudence proprement mondaine, sans négliger aucune des précautions qu'il est possible de prendre pour se garantir le succès, sans oublier en un mot tout ce qui peut faire réussir auprès des hommes et des choses, l'essentiel évidemment sera de se mettre bien avec Dieu et de se concilier la faveur de l'Eternel qui est, en définitive, celui qui dispense en dernier ressort les biens désirés, et qui a seul le droit et le pouvoir de créer et de ratifier le bonheur humain. Cette considération ouvre déjà largement la voie à la morale et à la religion, ou mieux à la morale religieuse, la seule morale d'ailleurs qu'aient jamais connue les Hébreux.

C'est bien là ce qu'indiquent les proverbes si nombreux qui vantent les avantages de la justice (5) et ce qu'exprime admirablement cet hémistiche :

analogue, sinon équivalent. Sa pauvreté le préserve de ces situations extrêmes où l'on a besoin de racheter sa vie : n'ayant rien, il ne court aucun risque d'être pillé.

(1) XIV, 20. XIX, 4, 7.

(2) XVIII, 16.

(3) XVII, 8. XIX, 6.

(4) XXII, 7.

(5) La justice préserve de la mort (X, 2, 16, 25, 27. XI, 14, 19, 30.

Tel périt faute de justice (1).

Et les sages hébreux sentent si bien que la justice est indispensable pour consommer la réalité et protéger la durée du bonheur qu'ils en viennent à énoncer sur la richesse des maximes qui peuvent au premier abord paraître contradictoires à celles que nous avons citées. Ils vont, en effet, jusqu'à s'écrier :

Ne te tourmente pas pour t'enrichir;
N'y applique pas ton intelligence.
Veux-tu poursuivre du regard ce qui va disparaître?

XII, 3, 7, 28. XIII, 9. XIV, 11, 32. XVI, 17, 31. XXI, 21. XXII, 5). Dieu ne permet pas que le juste souffre de la faim (X, 3). Il y a des bénédictions sur la tête du juste (X, 6). La mémoire du juste est bénie (X, 7). Celui qui marche dans l'intégrité marche avec assurance (X, 9. XXVIII, 1). Les désirs du juste s'accomplissent, et aussi les craintes du méchant (X, 24, 28). Dieu protège les justes et ruine les méchants (X, 29. XI, 23. XII, 2. XV, 29. XVII, 15. XVIII, 15. XXI, 12. XXII, 12). Dieu aime les justes et déteste les injustes (XI, 1, 20. XV, 8, 9, 26. XX, 10, 23). Le juste ne sera jamais ébranlé et il demeurera dans le pays (X, 30). Le bonheur est souvent promis au juste (XI, 3, 5, 6, 8, 18, 21, 27, 28. XII, 21. XIII, 6, 21. XXI, 18. XXVIII, 10), tandis que des châtiments sont annoncés aux pervers (X, 31. XI, 3. XI, 6, 7, 8, 21, 27. XII, 21. XIII, 6, 21. XXI, 7. XVII, 11. XXII, 8. XXVI, 27. XXVIII, 10, 18). La méchanceté est comme une pierre d'achoppement dans le chemin du méchant : il est lui-même l'auteur de sa propre ruine (XI, 5). La ville se réjouit de l'adversité des méchants et de la prospérité des justes (XI, 10. XXVIII, 12, 28. XXIX, 2). Le juste a pour héritiers ses enfants, tandis que les richesses du pécheur sont réservées pour le juste (XIII, 22. XX, 7). Les méchants s'inclinent devant les bons, et les pécheurs aux portes des justes (XIV, 19). Le bien finit par triompher (XXIX, 16). La justice élève un peuple (XIV, 34). Une rétribution sur cette terre même est promise au juste et au méchant (XI, 31. XIII, 25. XV, 6. XVII, 13).

(1) XIII, 23.

Car la richesse se fait des ailes,
Et, comme l'aigle, elle prend son vol vers les cieux (1).

On voit bien pourtant qu'il n'y a pas contradiction, si l'on va au fond des choses. S'il est vrai, puisque Dieu accorde la richesse au juste, que la justice soit le moyen assuré de s'enrichir, d'une part la justice est supérieure à la richesse, autant que la cause est supérieure à son effet ; et l'on ne s'étonne pas de lire, dans les Proverbes, des déclarations telles que celles-ci : Il vaut mieux être juste et intègre qu'être riche (2) ; il vaut mieux être vrai, sincère (3). D'autre part, il est insensé de *se tourmenter pour s'enrichir, d'y appliquer son intelligence :* la sagesse conseille de s'efforcer d'être juste.

De plus, la justice est le moyen non seulement de s'enrichir, mais d'obtenir de Dieu une longue vie et une nombreuse postérité. Elle est donc bien préférable à la richesse qui ne peut obtenir ni l'une ni l'autre. Et l'on trouve toutes naturelles ces assertions des Proverbes : la richesse est impuissante à préserver de tous les malheurs (4) ; au jour du jugement de Dieu, elle ne sert de rien ; il faut, pour être garanti de la mort, la justice (5). C'est absolument de la même façon que s'expliquerait l'affirmation suivante : Il vaut mieux être estimé et avoir une bonne réputation qu'être riche (6). La bonne réputation, l'estime publique qui se prolonge après la mort de celui qui en est l'objet et que l'on nomme, en langage d'école, l'*immortalité mnémonique*,

(1) XXIII, 4-5.
(2) XIX, 1. XVI, 8. XXVIII, 6.
(3) XIX, 22.
(4) XI, 28. XVIII, 11.
(5) X, 2. XI, 4.
(6) XXII, 1.

est pour les Hébreux comme une des formes du bonheur.

Or ce fragment de félicité, si l'on peut ainsi dire, ce n'est pas la richesse qui le donne, c'est la justice qui le produit. Il n'est pas une acquisition, mais une récompense.

Enfin la richesse, inférieure à la justice, l'est également à la sagesse qui inspire l'observation de la justice : il vaut mieux être sage que riche (1).

Par conséquent c'est être sage que d'être juste; et il y a beaucoup de vérité dans ces mots de Elster : « Nous croyons avoir le droit de rapporter immédiatement à la *sagesse* beaucoup de choses qui sont dites de la *justice*; nous y sommes autorisé par l'observation suivante : les mots *sagesse* et *justice*, *sage* et *juste*, sont très fréquemment employés comme synonymes dans notre livre (2). » Il n'est peut-être pas très exact de recourir au terme *synonymes* pour marquer le rapport qui existe entre les deux expressions חכמה et צדקה. La sagesse et la justice ne sont pas réellement synonymes : le contenu de la première est plus vaste que celui de la seconde. Mais on peut dire que la justice renferme ou plutôt constitue la plus grande et la plus importante partie de la sagesse; et l'on sait que, souvent, et surtout en poésie, la partie sert à désigner le tout. Quant aux mots *sage* et *juste*, malgré l'inégalité de leurs contenus, on comprend d'autant plus facilement l'indifférence avec laquelle les gnomiques les emploient tour à tour en des sens dont l'analogie frise l'identité, que ces mots désignent au fond un seul et même personnage. C'est ce qui explique comment plus tard, dans la Sapience de Salomon, tandis que les termes σοφία et φρόνησις continueront à être d'un usage plus fréquent que le terme δικαιοσύνη, le terme σοφός pourra au contraire disparaî-

(1) XVI, 16.

(2) *Commentar über die Salamonischen Sprüche. Einleitung*, p. 1.

tre presque entièrement et céder la place au terme δίκαιος.

Les éléments de bonheur que nous avons mentionnés n'épuisent pas absolument la conception hébraïque du bonheur. De toutes les notions qui composent ce bonheur, nous avons indiqué sinon les plus importantes, celles au moins sur lesquelles les sages hébreux insistent le plus; mais ce ne sont pas les seules.

Parmi tous les biens que le sage peut posséder sur cette terre, il en est un dont il parle moins souvent sans doute, mais qui est pour lui, — lorsqu'il en parle, — le bien suprême, celui après lequel il soupire par-dessus tout et dont la possession lui procure une félicité intérieure à laquelle rien ne saurait être comparé. Ce bien, ce n'est ni la longueur des jours, ni le grand nombre des enfants, ni la richesse. Ce bien souverain, c'est Dieu.

Je te demande deux choses :
Ne me les refuse pas avant que je meure !

s'écrie Agur, fils de Jaké, en s'adressant à l'Eternel (1).

Eloigne de moi la fausseté et la parole mensongère ;
Ne me donne ni pauvreté ni richesse ;
Accorde-moi le pain qui m'est nécessaire,
De peur que, dans l'abondance, je ne te renie
Et ne dise : Qui est l'Eternel?
Ou que, dans la pauvreté, je ne dérobe
Et ne m'attaque au nom de mon Dieu.

Pareillement cette crainte de Dieu, qui est le commencement de la sagesse n'inspire pas seulement une observation extérieure de préceptes ; elle agit sur le cœur même. Aussi

(1) XXX, 7-9.

les sages hébreux enseignent-ils qu'il faut avant tout avoir égard au cœur, aimer le bien, y trouver sa joie :

Garde ton cœur plus que toute autre chose,
Car de lui viennent les sources de la vie (1).

Le caractère de l'homme juste, c'est que

C'est une joie pour lui de pratiquer la justice (2).
Le désir des justes, c'est seulement le bien (3).
Les pensées des justes ne sont qu'équité (4).

De même que les éléments du bonheur précédemment signalés nous ont conduit à la morale et à la religion, il va sans dire que c'est encore à la religion et à la morale que ces nouvelles données du bonheur nous ramènent, et d'autant plus directement qu'elles font consister le bonheur précisément dans la morale et dans la religion, et que celles-ci, qui n'étaient tout à l'heure que des moyens, deviennent des buts.

On nous reprochera peut-être d'imiter, à l'égard des proverbes que nous venons de citer, le procédé un peu trop obligeant de Leibnitz qui, à chaque proposition de Locke, ajoutait toujours : « Cela peut être pris dans un bon sens (5). » Il est certain que l'on pourrait à la rigueur expliquer les dernières déclarations que nous avons rapportées à l'aide des considérations utilitaires que nous avons indiquées plus haut. En maintenant le sens élevé et supérieur que nous leur avons attribué, nous ne croyons pourtant pas

(1) IV, 23.
(2) XXI, 15. Cf. X, 23.
(3) XI, 23.
(4) XII, 5.
(5) Cité par M. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1884, p. 129.

céder à la tentation d'embellir les auteurs dont nous exposons les doctrines, et nous serions plutôt disposé à nous imaginer que nous résistons à la tentation, moins fréquente peut-être, mais tout aussi dangereuse, de vouloir simplifier à toute force les réalités les plus complexes : il est si satisfaisant pour l'esprit de faire entrer dans une formule unique tous les termes du problème qu'il examine !

Mais nous n'hésitons pas à reconnaître que ce point de vue vraiment et exclusivement religieux, si les sages s'y sont placés quelquefois, ils ne s'y sont pas placés toujours ni même le plus souvent. Le bonheur dont ils s'occupent d'ordinaire n'est pas celui que procure la communion avec Dieu ; c'est celui que fournissent les hommes et les choses, et pour lequel la protection de l'Eternel est rigoureusement nécessaire.

En résumé donc, la sagesse est, d'une façon générale, la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour arriver au but. Dans la pensée des auteurs des Proverbes, ce but est le bonheur. Or, étant données, d'une part, l'idée que les sages hébreux se font du bonheur, d'autre part leurs croyances dogmatiques et leur foi religieuse, ces moyens se résument dans la prudence mondaine sans doute, mais aussi et surtout dans la justice et la piété. La sagesse revient donc principalement à connaître la justice et la piété, et à conformer sa vie à cette connaissance.

III

La notion de la Sagesse que nous venons d'esquisser renferme, dans leur unité et leur liaison intime, toutes les réflexions auxquelles se sont arrêtés, en cette matière, les premiers sages hébreux, auteurs des chapitres X-XXXI

des Proverbes (1). Et si nous n'avions à nous occuper que de ces chapitres, notre tâche serait achevée, nous n'aurions plus un mot à ajouter à notre définition de la *Khokmah*. Mais les gnomiques d'Israël ont dépassé cette notion tout en la conservant. Et nous devons maintenant retracer les phases de cette intéressante et curieuse évolution par laquelle l'idée de la Sagesse s'est développée d'abord dans le livre de Job — dont nous ne nous occuperons qu'autant qu'il nous le semblera nécessaire pour l'intelligence de notre ouvrage — ensuite dans les neuf premiers chapitres de ce dernier.

La Sagesse humaine (2) est assurément bien précieuse,

(1) Il est sans doute inutile de discuter longuement ce passage (XXX, 4), si mal à propos appliqué à la Sagesse :

> Qui est monté aux cieux et qui en est descendu?
> Qui a recueilli le vent dans ses mains?
> Qui a serré les eaux dans son vêtement?
> Qui a fait paraître toutes les extrémités de la terre?
> Quel est son nom, et quel est le nom de son fils?
> Le sais-tu?

Il nous paraît évident, comme le dit M. Reuss après Vaihinger, que les mots : « Quel est son nom, et quel est le nom de son fils? » se rapportent, non à *Dieu*, mais à l'*homme*, et que le sens général du verset est : Aucun mortel n'a pu monter au ciel... etc..., parce que, pour y arriver, il faudrait être l'égal de Dieu (cf. Job, XXXVIII, 1? — XXXIX). Mais lors même que le fils en question serait le fils de Dieu, lors même que l'on devrait voir ici une distinction ontologique en Dieu, suivant l'opinion de Geier, Michaëlis, Stier, Elster, Zöckler, Œhler, Delitzech, Rohling, Nowack, l'identité de ce fils de Dieu avec la חכמה ne serait pas encore prouvée. Quoi qu'on en dise; l'emploi du masculin בן au lieu du féminin בת serait étrange dans l'hypothèse de cette assimilation. Quant à la proximité du mot חכמה qui se lit au verset 3, elle ne prouve rien : la חכמה dont il est parlé en ce verset est la sagesse humaine, qui seule peut servir de régime à un verbe tel que למד (למדתי חכמה).

(2) Par *Sagesse humaine* nous n'entendons pas cette sagesse, faussement ainsi nommée, dont Paul oppose les enseignements et les discours aux

puisqu'elle permet de réussir auprès de Dieu et des hommes et de mener une vie heureuse sur cette terre. Aussi est-elle souvent exaltée dans les Proverbes (1). Et l'on comprend sans peine cette admiration des sages hébreux pour la Sagesse, lorsqu'on réfléchit qu'en vertu même de sa définition, la Sagesse est tout ensemble la somme et le résumé de ce qu'il y a de mieux en l'homme à tous les points de vue.

Cet enthousiasme eut une conséquence que l'on n'a pas de peine à s'expliquer : il aurait fallu que les Hébreux fussent singulièrement infidèles à leurs habitudes invétérées d'anthropomorphisme pour qu'ils s'abstinssent d'attribuer à Dieu cette qualité souveraine de l'homme.

En voyant cette idée de la Sagesse croître peu à peu, prendre une importance toujours plus considérable, attirer à soi et absorber progressivement toutes les facultés de l'homme, aussi bien les vertus morales et religieuse que les dons naturels ou les qualités purement mondaines, on devait s'attendre à ce que, par un procédé dont les Israélites, d'ailleurs, sont loin d'avoir eu le monopole, cette perfection suprême de l'homme finirait bientôt par être élevée à l'infini pour être conférée à Dieu lui-même.

La Sagesse est ce qu'il y a de mieux en l'homme. Or, Dieu est infiniment meilleur que l'homme. Donc Dieu doit être

discours et aux enseignements de l'Esprit (1 Cor., II, 13. Cf. I, 17; II, 1, 4-7), et que, d'ailleurs, les sages hébreux proscrivent non moins énergiquement que Paul : « Ne t'appuie pas sur ta sagesse » (III, 5). — « Ne sois point sage à tes propres yeux » (III, 7). La Sagesse humaine est ici pour nous la sagesse, attribut de l'homme, ou plutôt résidant en l'homme ; de même que la Sagesse divine est la sagesse, attribut de Dieu, ou plutôt résidant en Dieu.

(1) XIII, 15; XIV, 8, 16, 35; XV, 21, 24; XVI, 14, 22; XVII, 2; XIX, 2, 8, 29; XX, 5; XXI, 16; XXII, 3; XXIV, 3, 4, 5; XXVI, 3; XXVII, 12.

sage et infiniment plus sage que l'homme. Telle est la première voie par laquelle les sages hébreux ont pu arriver à l'idée de la Sagesse divine : du moment que l'homme a été créé à l'image de Dieu, n'est-il pas naturel de se représenter Dieu à l'image de l'homme ?

La Sagesse, a-t-on pu penser encore, est ce qu'il y a de mieux en l'homme. Or, l'homme ne tire rien de bon de lui-même. C'est le propre du sentiment religieux que de rapporter tout bien au Créateur, en même temps que tout mal à la créature. Donc c'est Dieu qui donne la Sagesse aux hommes. Mais si Dieu donne la Sagesse, comment admettre qu'il ne soit pas sage lui-même ? C'est par une induction analogue que l'auteur de XX, 12, arrive à l'affirmation de l'omniprésence et de l'omniscience de Dieu :

L'oreille qui entend, et l'œil qui voit,
C'est l'Eternel qui les a créés l'un et l'autre (1).

Et il ne fait que reproduire sous une forme plus concise et plus énigmatique la pensée exprimée déjà par le psalmiste :

Celui qui a planté l'oreille n'entendrait-il pas?
Celui qui a formé l'œil ne verrait-il pas (2) ?

Il est enfin un autre chemin qui conduit au même résultat. Si nous n'osons pas affirmer que les sages hébreux l'aient réellement suivi, nous croyons pourtant qu'il nous est permis d'affirmer qu'ils ont pu le suivre.

La Sagesse en l'homme a pu être isolée de l'homme lui-

(1) Cette sentence suggère à Gramberg la réflexion suivante : « Dieser Ausspruch enthält einen der schönsten populären Beweise von der Allwissenheit und geistigen Wirksamkeit Gottes » (*Das Buch der Sprüche Salomo's neu übersetzt*, p. 7, note 6).

(2) Ps. XCIV, 9.

même et être considérée comme un don de Dieu, agissant dans l'homme et sur l'homme, mais, en quelque sorte, distinct de l'homme. Dès lors, on a pu considérer la collection de toutes ces Sagesses humaines, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme formant la Sagesse divine, ou plutôt une partie de la Sagesse divine. Il semble que l'on trouve un indice en faveur de cette manière de voir dans cet étrange pluriel *Khokmoth* (1) qui revient deux fois dans les neuf premiers chapitres des Proverbes (2) pour désigner la Sagesse de Dieu. Prenez, paraît dire ce pluriel, prenez toutes les Sagesses données par Dieu aux hommes; réunissez-les; ajoutez à ce faisceau de Sagesses toutes les Sagesses inépuisables dont Dieu peut disposer encore, et vous obtiendrez ainsi la Sagesse divine. A ce compte, de même que la Sagesse humaine est l'ensemble de toutes les perfections de l'homme, la Sagesse divine serait considérée comme l'ensemble de toutes les perfections existantes, non seulement des perfections divines, mais de celles que Dieu a mises en l'homme (3).

(1) Il est vrai que plusieurs exégètes veulent voir un singulier dans ce mot, au sujet duquel on lit en Gesenius (p. 473) : « Cujus numeri sit hoc vocabulum, jam vigente lingua dubitasse videntur, copulatur enim cum sing., Prov. IX, 1, cum plur., XXIV, 7 et I, 20. » Gesenius lui-même, séduit par Hitzig, penche pour le singulier : « Revera singulare esse videtur i. q. *Khokmouth*. » Mais tous les critiques ne se rangent pas à l'opinion d'Hitzig et de Gesenius.

(2) I, 20 et IX, 1. — *Khokmoth* se trouve aussi en XXIV, 7; et on lit en XIV, 1, le mot *Khakmoth* que Gesenius donne sans hésiter pour un singulier.

(3) Ne serait-ce pas là le sens de ce premier verset de l'Ecclésiastique dont on ne semble pas avoir assez remarqué la portée : « πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου, καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα? » — On peut rapprocher ce pluriel *Khokmoth* du pluriel *Elohim*, qui est également un pluriel d'*abstraction* ou de *majesté* (cf. Œhler, *Théol. de l'Ancien Testament*, I, p. 124-125).

Les documents nous font défaut dans l'œuvre de reconstruction que nous venons de tenter ; et nous ne pouvons guère remplir autrement que par des suppositions l'espèce d'intervalle historique — et psychologique — qui sépare la Sagesse humaine de la Sagesse divine. De ces deux Sagesses, en effet, la première est la seule dont parlent explicitement les vingt-deux derniers chapitres des Proverbes ; et quand nous rencontrons la seconde en Job, le poète gnomique ne nous dit pas comment lui ou ses prédécesseurs sont arrivés à cette notion. A vrai dire, ce silence ne doit pas nous surprendre, et les hypothèses précédentes en fournissent peut-être une raison suffisante. Etant données les croyances religieuses et morales des Hébreux, du moment qu'ils en venaient à faire de la *Khokmah* humaine ce qu'ils en ont fait dans les chapitres X-XXXI des Proverbes, il était inévitable qu'immédiatement la pensée de la Sagesse divine se présentât à leur esprit. Mais la transition de l'une à l'autre devait aussitôt s'offrir à leurs méditations et s'effectuer assez aisément pour qu'il n'en restât presque aucune trace.

Il est essentiel d'avoir une idée nette de cette notion de la Sagesse divine dont l'apparition en Job est bien attestée par des affirmations catégoriques et réitérées (1). On comprendrait mal l'évolution de cette idée si l'on ne se rendait pas un compte exact de cette idée elle-même, et si l'on n'en possédait pas une définition équivalente à celle que nous avons essayé de donner pour l'idée de la Sagesse humaine.

La Sagesse en général, il importe de le répéter, est la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour arriver à un but. Nous retrouvons dans les textes relatifs à la Sagesse divine les trois éléments (2) que nous a suggérés plus

(1) IX, 4 ; XI, 6 ; XII, 13 ; XXXVIII, 36.
(2) Cf. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 1re éd., I, p. 309.

haut cette première définition, et dont nous avons remarqué la présence dans les déclarations consacrées à la Sagesse humaine : la force, l'intelligence, l'habileté :

A Dieu la sagesse et la toute-puissance (1).
En Dieu résident la sagesse et la puissance ;
Le conseil et l'intelligence lui appartiennent (2).
Il possède la force et la prudence ;
Il maîtrise celui qui s'égare ou fait égarer les autres (3).
Par sa force il soulève la mer,
Par son intelligence il en brise l'orgueil (4).
Dieu est puissant par la force de son intelligence (5).

Quant à l'habileté divine, si elle est bien déjà visée par plusieurs des expressions que l'on vient de lire, il serait difficile qu'elle fût mieux reconnue que dans ces vers :

Il anéantit les projets des hommes rusés
Et leurs mains ne peuvent les accomplir ;
Il prend les sages dans leur propre ruse,
Et les desseins des hommes artificieux sont renversés (6).

Enfin, dans les Proverbes, la Sagesse personnifiée dit d'elle-même :

Moi, la sagesse, j'ai pour demeure le discernement,
Et je possède la science de la réflexion (7).

(1) IX, 4.
(2) XII, 13 : חכמה, גבורה, עצה, תבונה.
(3) XII, 16 : עז, תושיה.
(4) XXVI, 12 : בכחו, כתבונתו.
(5) XXXVI, 5 : כביר כח לב.
(6) V. 12-13 : מחשבות ערומם, חכמים בערמם.
(7) VIII, 12 : שכנתי ערמה, דעת מזמות.

Le conseil et le succès m'appartiennent;
Je suis l'intelligence; la force est à moi (1).

Ici nous devrions, comme nous l'avons fait pour la Sagesse humaine, délimiter le but où tend la Sagesse divine. L'entreprise, au premier abord, paraît plus hasardée et moins justifiable. Dieu n'agit pas sans but, cela est évident. Mais peut-on dire qu'il se propose un seul but, et établir sur cette base unique la définition de sa Sagesse ? Ne semble-t-il pas que Dieu peut se proposer plusieurs buts; et qu'à chaque but nouveau vers lequel il tend, sa Sagesse doit entrer en jeu? Ce n'est pas ici le lieu de réfléchir pour notre compte; et nous devons borner notre tâche à raisonner au point de vue des auteurs eux-mêmes dont nous cherchons à expliquer les idées. Adressons-nous donc aux poètes gnomiques pour apprendre à connaître leur opinion sur ce point. Or, partout où ils mettent en scène la Sagesse divine, celle-ci trouve la même application; le but de Dieu est toujours la création et la direction du monde, et, en particulier, la création de l'homme et le gouvernement de l'homme.

En effet, c'est bien des rapports de Dieu avec l'homme et avec le monde qu'il est question dans le début du discours que Job dirige contre Bildad (2); c'est bien de la *théodicée*, au sens étymologique du mot, que Tsophar se préoccupe dans l'allocution par laquelle il harangue Job (3); et lorsque ce dernier reprend la parole après Tsophar, c'est pour considérer la Sagesse comme réglant la conduite de Dieu vis-à-

(1) VIII, 14 : גבורה ; בינה, עצה ותושיה. — Il est assez curieux de remarquer que, plus tard, dans la Sapience et dans Philon, la σοφία recevra pour synonymes des termes tels que δύναμις, d'une part, et, d'autre part, πνεῦμα, πρόνοια.

(2) IX, 2-10.

(3) XI, 2-10.

vis du monde et des hommes (1). L'Eternel lui-même n'assigne pas un autre emploi à sa Sagesse, lorsque, du milieu de la tempête, il fait entendre à Job ses interrogations pressantes (2).

Dans les neuf premiers chapitres des Proverbes enfin, c'est vers les hommes que la Sagesse se tourne, pour eux qu'elle « crie dans les rues, et élève sa voix dans les places. » Tout son désir est de « répandre sur les hommes son esprit et de leur faire connaître ses paroles (3) ; » car ses préceptes « prolongeront les jours et les années de la vie, et augmenteront la paix » de ceux qui les garderont (4).

Après tout, si tel est et demeure le but unique de Dieu et la fonction exclusive de sa Sagesse, il n'y a pas lieu de s'en étonner beaucoup. Les Hébreux n'étaient pourtant pas assez enclins à l'anthropomorphisme pour transporter leur notion de la Sagesse humaine telle quelle en Jéhovah. Etre sage, pour l'homme, c'est travailler à s'assurer le bonheur. Mais Dieu est parfaitement heureux par cela seul qu'il est Dieu.

Il ne peut donc pas se proposer pour but sa propre félicité : on ne poursuit pas ce que l'on possède.

Ainsi la Sagesse divine ne peut s'exercer que dans les relations du Créateur avec la création.

Il résulte immédiatement de là que c'est seulement en vue et presque au moment de la création que doit apparaître la Sagesse divine. Cette induction semble vérifiée par les paroles de Job dans sa dernière réponse à ses trois amis (5) ; elle l'est, en tout cas, par le long discours que tient la Sagesse

(1) XII, 13-25.
(2) XXXVIII, 36-38.
(3) I, 20, 23.
(4) III, 1-2.
(5) XXVIII, 20-28.

personnifiée dans les Proverbes (1) et qui commence par ces déclarations :

L'Eternel m'a créée la première de ses œuvres,
Avant ses œuvres les plus anciennes.
J'ai été établie depuis l'éternité,
Dès le commencement, avant l'origine de la terre.
Je fus enfantée quand il n'y avait point d'abîmes...
Avant que les collines existassent, je fus enfantée...

Il nous semble que les considérations précédentes peuvent expliquer en une certaine mesure cette idée qui sera conservée comme un patrimoine du genre gnomique par les poètes postérieurs et que nous retrouverons dans l'Ecclésiastique (2) et, quoique à un bien moindre degré, jusque dans la Sapience (3). Peut-être, si l'on parcourt ces affirmations sans les rattacher, comme nous nous sommes efforcé de le faire, au développement qui les a produites, les trouvera-t-on étranges. Comment se fait-il que la Sagesse n'existe qu'au moment de la création? Dieu n'est-il pas éternellement sage? Y a-t-il donc en lui une perfection qu'il n'ait possédée qu'à un moment donné et dont par suite il ait été privé quelque temps? Pour disculper les sages hébreux, nous ne nous bornerons pas à répondre que nous n'avons pas affaire à des philosophes. Sans être des métaphysiciens, les gnomiques hébreux sont pourtant plus logiques que ne le supposeraient cet étonnement et ces objections. La Sagesse divine, d'après sa définition, n'est pas une perfection de Dieu ; c'est l'application des facultés intellectuelles et actives de Dieu à un but : tant que ce but n'existe pas, il est clair que l'application ne peut pas davantage exister.

(1) VIII, 22-31.
(2) I, 9; XXIV, 9.
(3) IX, 9.

Ainsi la Sagesse divine s'exerce dans les rapports de Dieu avec la création soit qu'il la produise soit qu'il la conserve ou la dirige, et surtout dans les rapports de Dieu avec l'homme qui est le but et le motif de la création. La Sagesse cherche à rendre les hommes sages, c'est-à-dire heureux, en vertu de notre définition de la Sagesse humaine. Le but souverain poursuivi par Dieu est le bonheur des hommes. Les discours, dans les Proverbes, de la Sagesse personnifiée

Qui trouve son bonheur parmi les fils de l'homme (1),

sont à cet égard très significatifs, de même que l'allégorie du festin (2) qui n'est pas sans offrir quelque analogie avec la parabole des noces.

Dès lors la Sagesse divine est la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour assurer le bonheur des hommes, c'est-à-dire, puisque les hommes ne peuvent atteindre le bonheur que par le bien, pour rendre les hommes bons, justes et pieux.

Telle est l'idée que les sages hébreux se sont faite de la Sagesse divine. Pour parvenir à la préciser, nous avons dû faire appel tantôt à Job tantôt aux Proverbes, et mêler aux textes concernant la Sagesse, simple attribut de Dieu, les déclarations relatives à la Sagesse personnifiée. Cependant, malgré la provenance diverse des textes sur lesquels nous nous sommes appuyé, nous croyons pouvoir affirmer que la dernière définition à laquelle nous nous sommes arrêté constitue le premier degré de l'évolution que nous avons maintenant à étudier. C'est bien là en effet ce que pense de la Sagesse divine l'auteur de Job que l'on s'accorde en général à intercaler chronologiquement entre les derniers chapitres

(1) VIII, 31.
(2) IX, 1-6.

des Proverbes et les neuf premiers. Si, dans notre analyse, nous avons fait appel au témoignage de ceux-ci, c'est uniquement pour éclairer et pour confirmer des données d'ailleurs tout entières implicitement sinon explicitement contenues en Job.

La pensée de l'auteur de Job s'est-elle contentée de l'idée de la Sagesse divine telle que nous l'avons reproduite, ou bien a-t-elle déjà commencé à développer cette notion ? Il est peut-être difficile de répondre à cette question autrement que par le point d'interrogation qui la termine. On se souvient du discours de Job auquel nous avons fait allusion et dans lequel Job demande « où se trouve la Sagesse (1). » L'on peut, à son sujet, répéter le dilemme dans lequel, à propos du baptême de Jean, Jésus enferma les chefs des prêtres, les scribes et les anciens : la Sagesse que Job célèbre vient-elle du ciel ou des hommes ? est-ce la Sagesse humaine ou la Sagesse divine? Comme il est évident que, dans les versets qui nous occupent, la Sagesse est nettement distinguée de Dieu, si cette Sagesse était la Sagesse divine, on serait amené à voir dans notre passage comme une transition à la personnification de la Sagesse divine : celle-ci serait objectivée, tout en restant encore impersonnelle.

Mais un critique tel qu'Hofmann a pu contester que Job ait réellement eu en vue la Sagesse divine (2).

Dans le fait, il n'est pas sûr que l'auteur lui-même se soit mis en peine d'être au clair sur ce point, ni qu'il se soit soucié de spécifier ici la Sagesse qu'il avait en vue. La Sagesse dont il parle n'est ni la Sagesse de Dieu ni la Sagesse de l'homme ; c'est l'union intime, la pénétration réciproque, la confusion de ces deux Sagesses.

(1) XXVIII, 20-28.

(2) *Der Schriftbeweis*, p. 96.

S'étonnera-t-on de voir ainsi chacune des deux Sagesses absorber pour ainsi dire l'autre ? Mais qu'on le remarque, la Sagesse divine et la Sagesse humaine sont entre elles dans le rapport de cause à effet. Or, non seulement il est fréquent, en poésie et ailleurs, que l'effet et la cause soient employés l'un pour l'autre (1), mais on ne peut guère parler de l'effet sans parler de la cause, ni parler de la cause sans parler de l'effet. De plus, les deux Sagesses tendent au même but : le bonheur de l'homme. On peut dire que la Sagesse, en général, est la connaissance en même temps que l'emploi des meilleurs moyens pour atteindre ce but. Maintenant, lorsque ces moyens sont connus et employés par Dieu, la Sagesse peut être appelée divine, et lorsqu'ils sont connus et employés par l'homme, elle peut être appelée humaine. Seulement cette distinction établit un lien étroit entre les deux Sagesses. Dieu connaît les moyens dont l'homme se sert pour arriver au bonheur : la Sagesse humaine fait donc partie de la Sagesse divine. L'homme peut connaître — quelquefois — les moyens que Dieu met en œuvre pour réaliser le bonheur de ses créatures : la Sagesse divine peut donc faire partie de la Sagesse humaine. Et enfin, qu'est-ce, au vrai, que la Sagesse humaine, sinon la Sagesse divine elle-même — résidant en l'homme ?

Il faut donc s'attendre à rencontrer des déclarations où les deux espèces de Sagesses ne seront ni ne pourront être séparées : pourquoi les gnomiques hébreux auraient-ils toujours cherché à faire une distinction dont la nécessité ne s'imposait pas toujours à eux ? Et quel profit auraient-ils trouvé à attribuer particulièrement à l'une ce qui pouvait aussi bien être dit de l'autre ?

(1) La figure appelée *métonymie* est décrite dans tous les traités de rhétorique.

Ajoutons que la distinction entre les deux Sagesses ne peut être nettement opérée que par l'addition des mots *humaine* ou *divine*, et que cette addition, si, pour préciser nos observations, nous avons bien le droit d'y recourir, à condition de ne pas dénaturer la pensée que nous nous sommes donné la mission de reproduire, les sages hébreux n'avaient pas coutume de l'introduire dans leurs *maschal*. Rien, dans leur langage, ne différenciait ces *Khokmah* que leur contenu tendait, d'autre part, à rapprocher et à confondre. Et le mélange des deux notions, favorisé par leur nature même aussi bien que par le langage, a dû s'effectuer aisément chez des poètes qui n'étaient point philosophes et ne se préoccupaient guère de la rigueur de l'expression et de la précision des termes.

Aussi découvrons-nous, dans le chapitre XXVIII de Job, une combinaison profonde de la Sagesse humaine et de la Sagesse divine :

Souvent le juste est malheureux, tandis que le méchant triomphe, et il y a là pour les hommes pieux un problème, un mystère dont ils cherchent vainement la clef (1). Certaines souffrances échappent à toutes les justifications que l'on essaie d'en présenter. On ne saurait y voir une punition proportionnée à la faute, ni un châtiment destiné à l'éducation du fidèle. Dieu s'y montre comme l'ennemi de son serviteur lui-même. Pourquoi ces scandales ? Serait-ce qu'une fatalité aveugle gouverne les destinées humaines, ou qu'une divinité capricieuse et arbitraire distribue à son gré ses faveurs et ses coups? Non, — et c'est là l'enseignement de l'auteur, — toutes ces dispensations étranges, voire choquantes, ont leur raison profonde. Si Dieu permet que ses adorateurs soient mis à l'épreuve, c'est qu'il a un bon motif pour le per-

(1) Cf. Discours de M. Bruston sur *l'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux*, p. 30.

mettre. Ce motif reste souvent impénétrable. Mais le fidèle, convaincu qu'il existe, doit penser que Dieu juge utile et nécessaire de le lui laisser ignorer, et doit rester, quand même, fidèle à son Dieu, avec soumission et confiance, bien assuré que la fin dernière ne pourra qu'être heureuse et glorieuse pour la fidélité persévérante.

Lorsqu'on lit le chapitre XXVIII de Job en le replaçant dans cet ordre d'idées, il semble que, dans la Sagesse dont il y est question, il faille voir précisément cette explication inaccessible de la conduite de Dieu à l'égard du juste qu'il afflige. Dès lors, *Khokmah* paraît un synonyme de connaissance, d'intelligence, de *vérité* (1). Il n'y a rien là qui doive nous surprendre : la connaissance est précisément l'un des éléments de la Sagesse, et cet élément peut fort bien avoir reçu une importance assez grande, non pas pour supprimer les autres éléments, mais pour les effacer et les reléguer à l'arrière-plan.

La connaissance dont il s'agit n'est pas celle du but auquel Dieu vise : le juste éprouvé croit et doit persister, malgré tout, à croire que ce but est sa propre félicité. C'est la connaissance de la façon dont Dieu s'y prend pour réaliser ce but, ou, plus exactement, de la conformité de la conduite divine — objet de constatation — avec le but divin — objet de foi. C'est donc en définitive la connaissance d'une partie de la Sagesse divine, c'est-à-dire une partie de la Sagesse humaine. La connaissance de cette conformité, l'homme ne peut pas toujours l'acquérir : Dieu seul la possède constante et entière. L'homme doit se borner à croire avec confiance d'abord au but que Dieu se propose, ensuite à la concordance des moyens que Dieu adopte au but qu'il s'est fixé, et enfin à la sainteté de Dieu, qui n'emploiera jamais, pour atteindre

(1) Cf. Bruston. *Encycl. Licht. Art. Proverbes*, t. XI, p. 13.

son but, d'autres voies que les voies morales. La crainte du Seigneur, la piété inspirent et constituent cette triple foi. Aussi, la conclusion de tout le chapitre est-elle résumée en ces mots : « La crainte du Seigneur, voilà la sagesse ; et se détourner du mal, c'est l'intelligence (1). »

Dans les neuf premiers chapitres des Proverbes, ainsi que dans Job, l'on peut recueillir des textes où s'exprime sous sa forme la plus simple l'idée de la Sagesse divine que nous avons essayé de définir, et des passages (2) où l'on est tenté de signaler une sorte de fusion des deux Sagesses plus ou moins analogue à celle qui a été remarquée en Job. Mais l'introduction de notre recueil est en progrès sur ce dernier livre (3), — quant à l'idée de la *Khokmah* du moins. Et dans le chapitre VIII des Proverbes, l'on se trouve vraiment et incontestablement en présence de la Sagesse divine personnifiée.

Cette personnification de la Sagesse divine s'explique assez facilement : une fois introduite en Dieu, la Sagesse attire successivement à elle et s'assimile toutes les autres facultés divines. Et, renfermant déjà, par définition, l'intelligence, la puissance et, de plus, les attributs moraux, elle tend à devenir le contenu de tout ce qu'il y a de mieux en Dieu, c'est-à-dire, par conséquent, le contenu même de Dieu. De là à la

(1) XXVIII, 28.

(2) Cf. I, 20 et suiv.; VIII, 1 et suiv.; IX, 1 et suiv.

(3) Schlottmann (*Das Buch Hiob*, p. 303) reproduit l'opinion d'Ewald, partagée par M. Renan (*Etude sur le poème de Job*, p. 62), qui voit une allusion à la Sagesse personnifiée en XV, 7-8 :

> Es-tu né le premier des hommes ?
> As-tu été enfanté avant les collines ?
> As-tu reçu les confidences de Dieu ?
> As-tu dérobé la sagesse à ton profit ?

Peut-être, toutefois, entre-t-il dans cette opinion plus d'imagination et de fantaisie que de solide vérité.

personnification, il n'y a qu'un pas : si elle absorbe tous les attributs de Dieu, comment n'absorberait-elle pas aussi l'attribut divin de la personnalité ? Etant donnée l'idée de la Sagesse divine et l'importance qu'on lui a immédiatement attribuée, la personnification de cette idée était facile à prévoir.

Malgré l'opinion de plusieurs exégètes (1), il ne semble pas que l'auteur des neuf premiers chapitres des Proverbes, puisqu'on estime généralement que ces chapitres proviennent d'un seul auteur, ait dépassé ce terme du développement et soit arrivé jusqu'à l'hypostase ou même près de l'hypostase. Et l'on doit se ranger à l'opinion des critiques (2) suivant lesquels il n'y a rien, dans nos chapitres, qui dépasse explicitement les bornes d'une personnification poétique. Non seulement, en effet, l'on ne rencontre aucune déclaration qui oblige à conclure à l'hypostase ; mais on aperçoit, à côté de la personnification de la Sagesse divine, la personnification de la folie.

Il faut sans doute insister sur la différence qui existe entre la personnification de la Sagesse divine et celle de la folie. Il est bon de faire observer que « la folie est appelée une femme, tandis que la Sagesse est antérieure à toute création, quoiqu'elle soit elle-même une création (3). »

Il n'en reste pas moins vrai que rien ne nous autorise à voir une spéculation dans ce qui n'est que de la poésie, et à interpréter comme un dogme ce qui n'est qu'une fiction. Les Proverbes ne dépassent pas la personnification poétique de la Sagesse divine. Du moment qu'ils ne vont pas plus

(1) Elster, Ewald, Nitzsch, Œhler, Rohling, etc...

(2) Bruch, Frommann, Hofmann, Nicolas, Delitzsch, Hermann Schultz, etc...

(3) *Les origines de la doctrine du Verbe*, par B. Couve, p. 41.

loin, nous sommes contraint de nous arrêter. Et nous devons renoncer à poursuivre un développement dont l'histoire a plus de portée qu'on ne serait disposé à le croire au premier abord, et qui traverse l'Ecclésiastique et la Sapience pour aboutir à Philon et à saint Jean.

CHAPITRE II.

LA DISCIPLINE.

I

A l'idée de la Sagesse se joint, dans les Proverbes, une seconde idée qui en découle tout naturellement : l'idée de la *discipline* (1). Cette alliance des deux idées, qui communique à la deuxième quelque chose de l'importance de la première (2), se remarque dès le début de l'ouvrage, au chapitre premier dont le second verset commence par ces mots :

(1) *Discipline* est, à notre connaissance, le mot qui traduit le moins inexactement le terme מוסר. Nous devons nous en contenter. En l'absence du nécessaire, il faut savoir s'accommoder du possible.

(2) Ewald a tout à fait raison d'insister (*Dichter A. B.*, II, 31-33) sur le rôle de la discipline, dans laquelle il nous serait pourtant difficile de voir, avec Œtinger (cité par Œhler, *op. cit.*, II, p. 418, note), et Vaihinger (*op. cit.*, p. 15 et suiv.), l'une des sept colonnes du palais de la Sagesse (IX, 1ᵇ). La grande valeur de l'idée de la מוסר avait été déjà remarquée par Grégoire de Naziance, qui nommait le livre des Proverbes παιδαγωγικὴ σοφία. Et nous ne saurions trop féliciter un auteur allemand, Martin Seidel, du titre qu'il a choisi pour une brochure qu'il a publiée récemment sur le livre des Proverbes (*Ueber die Paedagogik der Proverbien.* Halle, 1875) : peut-être même jugera-t-on que cette étiquette, d'après laquelle le lecteur s'attendrait parfois à être autrement

« pour connaître la sagesse et la discipline (1); » et dont le septième verset contient cette conclusion de l'espèce de programme ou d'analyse que l'introducteur a cru devoir rédiger pour la totalité de la collection : « les insensés méprisent la sagesse et la discipline (1). » La juxtaposition des deux termes *sagesse* et *discipline* se retrouve encore ailleurs, dans le corps même du recueil, dans cette sentence par exemple :

Acquiers la vérité et ne la vends pas,
La sagesse, la discipline et l'intelligence (2).

Pour pouvoir étudier cette nouvelle notion, c'est de la Sagesse humaine qu'il convient d'abord de partir. Choisir cette idée d'ailleurs, ce sera emprunter la base de nos réflexions à toutes les fractions des Proverbes; car l'idée de la Sagesse humaine n'est absente d'aucune portion du livre. Et si, dans les neuf premiers chapitres, c'est le côté divin de la Sagesse, particulier à ce groupe de sentences, qui domine, le premier acte de cette Sagesse divine est de produire la Sagesse humaine : après s'être élevé de l'idée de la Sagesse humaine à l'idée de la Sagesse divine, l'esprit des sages redescend ensuite de l'idée de la Sagesse divine à l'idée de la Sagesse humaine, comme de la cause à son effet. Par suite, que les gnomiques d'Israël soient ou non parvenus à mettre au-dessus de la *Khokmah* des hommes la *Khokmah* de Dieu, quel que soit le degré de l'évolution auquel ils soient arrivés, on peut toujours considérer la discipline comme

et mieux instruit, est après tout l'inspiration la plus heureuse de ce petit opuscule.

(1) חכמה מוסר.

(2) חכמה ומוסר ובינה. — XXIII, 23.

rattachée par eux à la Sagesse humaine, directement, sinon exclusivement.

En quelques mots, et pour montrer ce lien, rappelons les résultats que nous pouvons considérer comme acquis en ce qui concerne cette dernière.

M. E. Boutroux, expliquant les principes qui ont dirigé Zeller dans son exposition de l'histoire de la philosophie grecque, s'exprime de la manière suivante : « Le caractère général d'un système est donné avant tout par les termes mêmes dans lesquels s'y trouve posé le *problème* philosophique. Vient ensuite la *méthode* suivie par l'auteur, laquelle est le résultat du libre choix qu'il a fait parmi les voies qui s'offraient à lui. Ce choix d'ailleurs est soumis à l'influence de deux sortes de motifs : les uns psychologiques, tirés de la personne du philosophe et des conditions intellectuelles et morales parmi lesquelles il a vécu ; les autres logiques, tirés des expériences faites antérieurement pour résoudre la question proposée, et de l'insuffisance constatée de telle ou telle méthode possible. Viennent enfin les *résultats* obtenus, lesquels sont la conséquence plus ou moins rigoureuse de la question posée et de la méthode suivie (1). »

Il est aisé d'appliquer ces indications et cette terminologie aux Proverbes, sans transformer pourtant ce livre en un traité de métaphysique.

L'idée de la Sagesse humaine est née chez les Hébreux, pourrait-on dire, du *problème* suivant : connaître et employer les meilleurs moyens pour arriver au bonheur. C'est donc en définitive d'utilitarisme qu'il s'agit, et d'un utilitarisme qui est défini par l'analyse que nous avons faite de l'idée du bonheur. La *méthode* adoptée par les penseurs hébreux consiste à mettre la morale et la religion au service de cet utili-

(1) *Op. cit. Introd. du Trad.*, p. XL.

arisme, en prenant constamment celui-ci pour but soit dans ses conseils de prudence humaine, soit dans ses préceptes moraux et religieux. C'est ici que l'on peut mesurer la distance qui sépare nos sages des philosophes. Cette méthode n'est nullement le fruit du libre choix fait par les sages parmi plusieurs voies qui se seraient offertes à eux. Et l'emploi de ce procédé n'est à aucun degré soumis à l'influence de motifs logiques tirés d'expériences faites antérieurement pour résoudre la question proposée, ou de l'insuffisance constatée de telle ou telle méthode possible. L'usage de cette méthode a, pour ainsi dire, été imposé aux sages, non par des raisons psychologiques tirées de leurs propres personnes, mais par les conditions intellectuelles, morales et religieuses au milieu desquelles ils vivaient. Quant aux *résultats*, ils constituent, comme on pouvait s'y attendre d'après l'essence même du problème et la nature de la méthode, une synthèse à la fois théorique et pratique de l'utilitarisme et de la morale religieuse.

S'il fallait prendre à la lettre cette déclaration suivante :

Si tu es sage, tu es sage pour toi (1);

s'il fallait donner à ces expressions le sens qu'elles paraissent réclamer, détachées de leur contexte, il faudrait conclure que le sage n'a pas à communiquer sa sagesse à d'autres, et qu'il a le droit et le devoir de la garder pour lui. Une telle conclusion serait assurément contraire non seulement à telle ou telle sentence des Proverbes, mais à l'esprit même de la collection qui a été entreprise, nous dit l'introducteur,

(1) Prov., IX, 12. Cf. Job, XXII, 2 : « Le sage n'est utile qu'à lui-même. »

Pour donner aux simples du discernement,
Au jeune homme de la connaissance et de la réflexion (1).

Parmi les éléments dont l'ensemble forme l'idée du bonheur, nous avons noté celui-ci : une nombreuse et heureuse postérité. Mais pour que les enfants soient heureux, il faut qu'ils soient sages (2). Une partie du bonheur des parents réside donc dans la sagesse de leurs enfants (3). Par conséquent, les parents, s'ils sont vraiment sages, chercheront à faire connaître et à faire pratiquer par leurs enfants la Sagesse. Ce sera même là le but principal qu'ils poursuivront dans l'éducation de leurs enfants. Ainsi naît la *mouçar*, qui comprend deux degrés :

1° La parole qui instruit ou reprend :

Ecoute, mon fils, l'instruction de ton père,
Et ne rejette pas l'enseignement de ta mère (4).
...Comment donc ai-je pu haïr la correction,
Et comment mon cœur a-t-il dédaigné la réprimande?
Comment ai-je pu ne pas écouter la voix de mes maîtres?
Ne pas prêter l'oreille à ceux qui m'instruisaient (5)?

Dans ces passages, dont il serait facile d'allonger la liste (6), et où la discipline est considérée comme s'exerçant sous la forme d'une parole, le terme מוסר est accompagné et inter-

(1) Prov., I, 4.

(2) Aussi sont-ils exhortés à bien recevoir la discipline (XIII, 1 ; XV, 5) qui est un sûr moyen d'acquérir l'instruction et la sagesse (X, 17; XII, 1 ; XV, 32 ; XIX, 20), et dont la négligence conduit à la pauvreté, à la honte et même à la mort (XIII, 14, 18; XV, 10 ; XXIX, 1).

(3) X, 1 ; XV, 20 ; XVII, 21, 25; XXVII, 11; XXIX, 17; XXIII, 24.

(4) I, 8.

(5) V, 12-13.

(6) Cf. IV, 1, 13 ; VI, 23; XV, 5.

prété tantôt par les mots תורה (1), לקח (2), qui désignent la parole de l'enseignement, tantôt par les mots תוכחת (3), גערה (4), qui indiquent la parole du blâme et de la réprimande ;

2° Le châtiment corporel :

Qui épargne la verge, hait son fils ;
Qui l'aime, lui administre la correction (5).
La folie est attachée au cœur de l'enfant ;
La verge de la correction (6) l'éloignera de lui (7).

C'est la verge (שבט) qui, dans ces textes et dans les textes analogues (8), joue le rôle principal. Il ne faut pourtant pas abuser de la correction : les parents doivent punir, mais avec modération :

Châtie (9) ton fils, car il y a encore de l'espérance ;
Mais ne te laisse pas aller jusqu'à le tuer (10).

Telle est la *mouçar* dans son sens premier et dans le degré le moins avancé de son développement. On y aperçoit,

(1) = institutio, doctrina (Gesenius). Cf. I, 8 ; III, 1 ; IV, 2 ; VII, 2.

(2) = doctrina, scientia quam quis accepit, s. percepit, didicit (Gesenius). Cf. I, 5 ; IV, 2 ; IX, 9.

(3) = reprehensio, castigatio quae verbis fit (Gesenius). Cf. pour le singulier : I, 23, 25, 30 ; III, 11 ; V, 12 ; XXVII, 5 ; XXIX, 15 ; et pour le pluriel : VI, 23.

(4) = increpatio, objurgatio (Gesenius). Cf. XIII, 1 ; XVII, 10.

(5) XIII, 24.

(6) שבט מוסר.

(7) XXII, 15.

(8) XXIII, 13-14.

(9) Le terme hébreu que M. Segond traduit par *châtie* (*iasser*) est une forme du verbe יסר, duquel dérive le terme מוסר.

(10) XIX, 18.

comme dans la *Khokmah* dont elle découle, deux parties intimement unies : l'une théorique et l'autre pratique, c'est-à-dire l'une destinée à procurer la connaissance et l'autre destinée à procurer l'emploi des meilleurs moyens pour parvenir au bonheur.

Mais la *mouçar* ne reste pas limitée à ce cercle restreint. Ce ne sont pas seulement les parents qui doivent l'exercer envers leurs enfants, ce sont aussi les sages qui ont mission de l'appliquer au reste des hommes.

Si l'on demande comment a pu se produire cette extension de l'idée primitive de la discipline, il sera aisé de répondre en revenant à la notion hébraïque du bonheur.

On se souvient qu'un des éléments de cette complexe notion consiste dans une bonne réputation. Que l'on se place au point de vue purement humain, et l'on conviendra que le sage ne peut obtenir de ses semblables ce précieux avantage que dans la mesure de sa sagesse. Plus grande sera la part de sagesse manifestée par sa conduite et sa vie, plus abondante sera la récolte qu'il pourra faire, dans son entourage, de cette moisson désirée. La sagesse doit donc être empreinte non seulement dans ses actes et dans ses pensées, mais encore dans ses paroles. Il importe que ses discours démontrent qu'il connaît et qu'il pratique les meilleurs moyens pour arriver au bonheur, le but par excellence (1).

On est encore conduit au même résultat par une autre voie qui se trouve indiquée par ce verset des Proverbes :

> Celui qui reprend les autres trouve ensuite plus de faveur
> Que celui dont la langue est flatteuse (2).

(1) Le sage est donc amené, pour montrer sa sagesse, à l'apprendre aux autres. Le soin prudent et habile de sa propre renommée, qui lui est inspiré par la sagesse, l'induit à exposer aux autres ses sages idées et à exercer au moins une partie de la discipline.

(2) XXVIII, 23.

Bien que l'interprétation de ce distique ne soit pas absolument sûre, et quoique nous ne croyions pas que les sages hébreux répètent ailleurs l'idée qui serait ici exprimée si l'on pouvait se fier à la traduction précédente, cette idée est assez conforme à ce que nous savons déjà des idées familières aux sages hébreux pour que nous puissions, sans crainte ni hésitation, admettre qu'ils aient pu l'avoir. Supposons, en effet, que la discipline atteigne son but et que celui auquel elle s'adresse en profite et devienne un sage. Une telle hypothèse est d'autant plus légitime qu'elle a dû être tout d'abord admise par les sages eux-mêmes. Dans leur enthousiasme pour la sagesse, et d'ailleurs, qu'on le remarque, en vertu même de leur définition de la *Khokmah*, ils devaient être, au début, pleins de confiance dans l'efficacité de la discipline. C'est l'expérience seule qui a pu leur persuader, plus tard et non sans peine apparemment, qu'il pouvait exister des hommes réfractaires à la *mouçar*, et qui, finalement, *se moquaient* et de la discipline et de la sagesse. Il a fallu, selon toute vraisemblance, que la réalité de la vie les obligeât à constater un égarement qui ne pouvait se présenter *à priori* à leur pensée (1). Admettons donc que

(1) Lorsque les sages s'aperçurent, à leur grand étonnement sans doute, que tout le monde ne se souciait pas de leur ressembler, et que leurs exhortations restaient parfois inutiles, ils durent être assez embarrassés de la conduite qu'ils avaient à tenir. Fallait-il continuer à exercer une discipline dont les résultats laissaient parfois si fort à désirer ? ou bien fallait-il se moquer des *moqueurs* et les punir en les abandonnant à leur folie, c'est-à-dire à leur malheur ?

Il semble qu'ils aient tranché la question dans un sens favorable à la *mouçar*, à en juger par ce précepte : « Frappe le moqueur, et le sot deviendra sage ; reprends l'homme intelligent, et il comprendra la science » (XIX, 25).

D'après certains exégètes, ce texte conseillerait de châtier le moqueur, lors même qu'on serait sûr de l'inutilité du châtiment, attendu que cette

l'homme auquel le sage communique sa science et fait part de ses réflexions prête une oreille attentive et docile à ces enseignements et acquière pour son propre compte la sagesse. En possession d'un tel bien, ne sera-t-il pas reconnaissant envers celui qui le lui a procuré ? Il le sera d'autant plus que cette sagesse, acquise par lui, inspire à ses possesseurs l'observation des préceptes de la morale, et qu'un des préceptes de la morale consiste précisément dans la reconnaissance. Il se trouve donc que créer un sage, c'est tout

réprimande, si elle reste inutile à celui qui la reçoit, peut profiter à un autre. Il est probable que cette interprétation contient ou indique l'une au moins des pensées qui ont dû venir en l'esprit des sages hébreux, lorsqu'ils se sont vus en présence de cette anomalie : la folie satisfaite d'elle-même, presque incurable. « Exerçons toujours la discipline, » se sont-ils dit apparemment ; « peut-être réussirons-nous à changer ceux à qui nous l'appliquerons ; sinon, nous parviendrons toujours à obtenir un heureux résultat sur quelque auditeur qui ne manquera pas de nous en être reconnaissant. »

Peut-être cependant, si on la rapproche de ce distique : « Ne parle pas aux oreilles de l'insensé ; car il méprise la sagesse de tes discours » (XXIII, 9), la sentence que nous avons citée est-elle susceptible d'une meilleure explication. « Ne parle pas (אל־תדבר) aux oreilles de l'insensé : » c'est du premier degré de la מוסר qu'il s'agit, c'est-à-dire de la parole, et de la parole qui instruit. « Reprends (הוכיח) l'homme intelligent : » c'est encore du premier degré de la מוסר qu'il s'agit, c'est-à-dire de la parole, mais de la parole qui reprend. « Frappe (תכה) le moqueur : » c'est du second degré de la מוסר qu'il s'agit, c'est-à-dire du châtiment corporel. Voici donc la leçon qui ressort de ces deux *maschal :* la parole qui instruit n'est pas faite pour l'insensé ; elle ne produit aucun effet sur lui ; ce degré de la discipline est trop faible pour un tel homme. Même la parole qui reprend, degré de la discipline fécond en résultats quand on a affaire à un homme intelligent, est insuffisant pour le sot. Il faut aller jusqu'au châtiment corporel.

Les חכמים n'en sont donc venus qu'à constater l'inutilité de la discipline théorique qui enseigne et qui blâme. Ils n'en sont pas encore arrivés à douter de l'efficacité de la discipline pratique qui châtie.

ensemble faire un inestimable cadeau et créer un reconnaissant par définition ; c'est fournir l'occasion toute naturelle d'exercer une vertu à celui qu'on rend capable de l'exercer et auquel on en rend l'exercice presque nécessaire ; par suite, c'est s'assurer la bienveillance et les bons procédés de celui qui a été l'objet de la discipline (1).

Ici, comme dans les remarques que nous avons présentées sur la transition de la Sagesse humaine à la Sagesse divine (2), il est bien entendu que nous ne faisons qu'émettre des hypothèses : en pareille matière, prétendre à la certitude, si ce ne serait pas tromper les autres, ne serait-ce pas se tromper soi-même ? Bien plus, nous ne donnons pas ces hypothèses comme la cause précise des diverses évolutions doctrinales dont il est question, mais tout au plus comme leur condition. Dans aucun de ces cas, nous n'oserions soutenir que les considérations que nous indiquons soient le motif réel qui ait déterminé les sages hébreux à franchir le pas dont il s'agit. Nous croyons seulement que ces réflexions, dont il ne saurait nous appartenir de marquer avec précision le degré de conscience ou d'inconscience qu'elles ont eu dans l'esprit des sages, ont peut-être facilité l'expansion de leurs idées dans le sens où nous constatons qu'elles se sont développées.

Ainsi, il se peut fort bien que les sages hébreux, quand

(1) On pourrait dire ici que l'idée de la *mouçar*, à laquelle le sage est poussé par son propre intérêt, je veux dire par sa sagesse, comprend les deux portions en lesquelles nous avons cru pouvoir diviser la première acception de ce mot. Mais ce n'est pas encore le lieu d'examiner si réellement la discipline exercée par les sages sur le reste des hommes comprend la totalité des procédés enfermés dans la notion de la discipline exercée par les parents sur leurs enfants.

(2) Et comme dans celles que nous présenterons sur ce que l'on pourrait appeler le retour de la discipline divine à la discipline humaine.

ils ont élargi l'idée de la discipline paternelle pour en faire la discipline humaine, n'y aient été poussés que peu ou point par les conséquences que nous avons signalées de leur idée de la Sagesse. Peut-être, s'ils ont enseigné la *Khokmah*, ont-ils uniquement cédé, en l'enseignant, à l'impulsion irrésistible qui pousse tout homme, lorsqu'il se croit en possession d'une vérité importante, à la proclamer.

En outre, il ne faut pas l'oublier, les gnomiques auxquels nous avons affaire sont des poètes. Il est assez naturel qu'ils transportent dans leurs œuvres versifiées la grande idée qui remplit leur pensée et leur vie, la conception sur laquelle se concentrent les efforts de leurs méditations et dont ils s'évertuent à garantir l'empire sur leurs volontés et la domination sur leurs cœurs.

Enfin, les sages hébreux étaient aussi conduits à l'exercice de la discipline par la morale même que la Sagesse les engageait à observer. Cette morale, on le constatera bientôt, ne se borne pas à l'interdiction toute négative de nuire au prochain ; si c'est sur ce côté qu'elle insiste le plus, elle contient néanmoins la recommandation positive de faire du bien aux hommes. Or, quel bien peut-on faire à un sot qui vaille celui-ci : le rendre sage ? Comme il n'y a rien de mieux que la Sagesse, il n'y a pas non plus de bienfait supérieur à la discipline qui la procure et la développe.

De tout ce qui précède, il résulte que la *mouçar*, confinée d'abord au domaine de la famille, en franchit bientôt les limites pour devenir le but principal et la règle des relations soutenues par les sages avec le reste des hommes. Mais nous allons voir cette idée acquérir une nouvelle et dernière extension.

II

On se souvient de la définition que nous avons donnée

plus haut de la Sagesse divine. Elle réside essentiellement dans la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens de parvenir au but que Dieu se propose, c'est-à-dire au bonheur de l'homme. Mais puisque, en vertu de toutes les notions religieuses et morales communes aux Hébreux et des conceptions particulières aux sages, l'homme ne peut atteindre le bonheur que par la Sagesse (humaine), pour le rendre heureux il est nécessaire et suffisant de le rendre sage. La Sagesse divine consiste donc principalement dans la création de la Sagesse humaine. Et comme c'est par la docilité aux instructions et par la soumission aux châtiments de la discipline que l'homme arrive à la Sagesse, c'est l'application de la discipline à l'homme qui est l'œuvre fondamentale de la Sagesse divine.

La discipline, exercée d'abord par les parents sur leurs enfants, puis par les sages sur le reste des hommes, est donc enfin envisagée comme exercée par Dieu sur tous les hommes.

Dans ces élargissements successifs, il est un trait qui reste constamment attaché à l'idée de la *mouçar :* celui qui en est l'exécuteur est considéré comme un père dont ceux qui la reçoivent sont considérés comme les enfants.

Il est superflu de le montrer pour le premier sens de ce terme, puisque précisément cette acception primitive est limitée au cercle de la famille.

Que la deuxième signification de la discipline emporte bien avec elle cette idée de paternité et de filialité, c'est ce que prouve le fait suivant : il arrive parfois, dans les Proverbes, qu'il est difficile de distinguer si c'est un père qui parle à son enfant ou un sage à son disciple. Le professeur de sagesse, s'il est permis de parler ainsi, appelle son élève : *mon fils.* Comme c'est lui qui parle, il n'y aurait pas lieu de s'étonner si l'on ne rencontrait pas la qualification de *père*

donnée au maître. Et pourtant, en quelques rares passages, il y a lieu de douter si le mot *père* doit être pris dans sa signification étroite ou dans le sens plus vaste d'instructeur. Il n'y a rien là que de naturel, quand on songe avec quelle facilité les Hébreux associaient les idées de sagesse et de vieillesse, et cette association elle-même devait s'effectuer spontanément dans leur esprit pour deux motifs: d'abord et surtout parce qu'une vie avancée, si elle n'est pas le seul moyen d'acquérir la sagesse, est tout au moins le meilleur procédé pour l'accroître par l'expérience du monde et le développement de toutes les facultés ; mais aussi parce que la longévité, un des éléments du bonheur, est la récompense accordée à la sagesse que, par suite, elle suppose.

Si l'on passe du deuxième sens de la discipline au troisième, on se trouve en présence de la même conception. Les hommes sont les enfants de Dieu; et pour dépeindre l'activité de Dieu relative à l'exercice de la discipline, les sages ne trouvent rien de mieux que de la comparer à l'activité d'un père qui reprend ses enfants :

> Mon fils, ne méprise pas la correction de l'Eternel,
> Et ne t'effraie point de ses châtiments ;
> Car l'Eternel châtie celui qu'il aime,
> Comme un père l'enfant qu'il chérit (1).

La discipline exercée par Dieu sur les hommes contient les mêmes éléments que la discipline exercée par les parents sur leurs enfants. Mais ici, il semble qu'il y ait comme un partage de fonctions et une division du travail. C'est à la Sagesse divine que semble confié le soin de s'acquitter de cette partie de la discipline que nous avons nommée théorique; car c'est elle qui s'écrie :

(1) III, 11-12.

Hommes, c'est à vous que je crie,
Et ma voix s'adresse aux fils de l'homme...
Ecoutez, car j'ai de grandes choses à dire,
Et mes lèvres s'ouvrent pour enseigner ce qui est droit...
Préférez mes instructions (1) à l'argent,
Et la science à l'or le plus précieux (2)...
Et maintenant, mes fils, écoutez-moi,...
Ecoutez l'instruction pour devenir sages (3),
Ne la rejetez pas (4).

La Sagesse divine parle donc pour instruire. Mais elle parle aussi pour réprimander. Car c'est elle qui prononce ces mots :

Tournez-vous pour écouter mes réprimandes (5)!...
Puisque vous n'aimez pas mes réprimandes (6)...
Parce qu'ils ont dédaigné toutes mes réprimandes (7)...

Si tel est le rôle de la Sagesse divine, c'est à Dieu que paraît plus particulièrement dévolue la tâche d'infliger les châtiments qui constituent la partie pratique de la discipline : nous avons déjà reproduit les versets (8) qui confirment cette assertion.

Toutefois, il ne faut pas exagérer une distinction qui tient peut-être uniquement à un accident. Il n'est pas prouvé que les sages hébreux aient voulu établir cette différence d'attri-

(1) מוסרי.
(2) VIII, 1-11.
(3) שמעו מוסר וחכמו.
(4) VIII, 32-33.
(5) I, 23.
(6) I, 25.
(7) I, 30. Dans ces trois passages, c'est le mot תוכחת qui correspond au mot *réprimande*.
(8) III, 11-12.

butions, qui d'ailleurs ne découle pas de leurs prémisses. Et s'ils se sont tus sur l'exercice de la discipline théorique par Dieu ou sur l'exercice de la discipline pratique par la Sagesse divine, rien ne démontre qu'ils se soient tus de propos délibéré et parce qu'ils avaient la ferme intention de se taire.

Peut-être cependant leur silence trahit-il une tendance que le poème de Job nous a déjà fourni l'occasion de signaler. Les sages hébreux n'ont pas toujours eu dans l'esprit, au moment où ils écrivaient chacune de leurs sentences, tous ces éléments de la notion complexe de la Sagesse que nous avons essayé de grouper, et dont nous nous sommes efforcé de montrer l'unité. Ce n'est pas nous qui devons être surpris d'un tel fait. Un semblable étonnement n'est de mise que chez ceux qui persistent à voir dans les gnomiques d'Israël de profonds métaphysiciens, pesant avec un soin scrupuleux chacune de leurs expressions, et ne laissant échapper aucun mot sans en avoir rigoureusement fixé une définition précise et inflexible à l'égard de laquelle ils se seraient bien gardés de commettre la moindre infidélité. En Job, nous avons pu constater que, sans jamais repousser ni même abandonner l'idée pratique de la Sagesse, c'est pourtant vers le côté théorique que le poète se sentait le plus fortement attiré. Devant les textes qui ont servi de matière à nos réflexions sur la discipline divine, nous serions tenté de retrouver, dans les Proverbes (I-IX), le même phénomène qu'en Job, et de nous imaginer que, des deux parties que nous avons cru démêler dans la *mouçar*, la partie théorique prend une importance telle qu'elle amène, par une sorte de compensation naturelle, non pas la négation, mais l'oubli partiel de la partie pratique. Cette espèce d'élimination inconsciente expliquerait comment c'est Dieu qui intervient pour châtier, tandis qu'il laisse à sa Sagesse le soin d'instruire et de re-

prendre. Nous accordons que les sages hébreux, pressés de questions, auraient fini par déclarer que la Sagesse divine exerce, elle aussi, cette fonction disciplinaire de la correction. Mais enfin, si l'on serait arrivé à le leur faire déclarer, encore faut-il avouer qu'ils ne l'ont pas déclaré tout seuls, et que, s'ils le pensaient, ils ne l'ont pas dit. Or, toutes nos observations ont uniquement pour but de montrer comment, s'ils l'ont pensé, — ce qui est assez probable, — ils ont pu ne pas le dire, — ce qui est certain.

Dans tous les cas, et qu'elle soit exercée par Dieu lui-même ou appliquée par sa Sagesse, il est à remarquer que la notion de la discipline *divine* n'est pas très longuement développée dans les Proverbes. Elle ne constitue pas une de ces doctrines maîtresses auxquelles ne se lassent pas de revenir ceux qui les ont acceptées ou découvertes, et dont ils font découler ou auxquelles ils rattachent toutes leurs autres théories et toutes leurs idées de détail. Les sages hébreux ne s'y arrêtent pas et se contentent de l'avoir comme exprimée en passant.

L'on constate ici un déploiement de la pensée analogue à celui qui a déjà été signalé à propos de la Sagesse. L'examen historique et psychologique de l'idée de la *mouçar* nous met en présence d'un rythme alternatif tout pareil à celui qui nous a frappé dans l'étude de l'idée de la *Khokmah*. Parti, avec les sages les plus anciens, de l'idée très simple et très élémentaire de la discipline *paternelle*, nous voyons bientôt apparaître, par l'extension de cette idée primitive, l'idée de la discipline *humaine*, qui comprend en soi la discipline *paternelle* et la remplace tout en la conservant. La conception s'agrandit encore, et la discipline *divine* surgit, qui renferme en elle-même la discipline *humaine* et, par suite, la discipline *paternelle*, et qui s'élève, non pas sur les ruines, mais sur les assises de ces deux idées qu'elle maintient et consacre. Enfin, après avoir parcouru ces trois cercles

concentriques, par une marche qui ne peut qu'être rétrograde, puisqu'il vient d'atteindre la limite infranchissable de la voie où il s'était engagé, l'esprit des sages redescend de la discipline *divine* à la discipline *humaine*, et l'on pourrait facilement ajouter à la discipline *paternelle*, qui, par rapport à la discipline *humaine*, n'est tout ensemble qu'un cas particulier et un symbole commode.

En effet, Dieu veut que les hommes soient heureux, donc sages, et, par suite, objets de la discipline. Il est évident que Dieu peut exercer par lui-même ou par sa sagesse cette discipline, si féconde en heureux résultats quand elle est bien accueillie. Mais il n'est pas moins évident que Dieu aura plutôt recours aux moyens simples et naturels qu'aux procédés merveilleux et extraordinaires. Et pour Dieu, si l'on peut ainsi dire, la manière la moins compliquée d'agir sur les hommes, c'est en définitive d'agir par des hommes. Le véhicule le mieux désigné de la discipline divine, c'est, par conséquent, la discipline humaine. La Sagesse divine réside dans les sages; c'est elle qui leur procure la Sagesse humaine. Ils ne sont donc, en exerçant la discipline, que les intermédiaires de la Sagesse divine, et, pour ainsi dire, ses ouvriers. La discipline divine, au sens propre et spécial du mot, peut donc rentrer dans l'ombre, puisque, après tout, la discipline humaine et même la discipline paternelle ne sont, elles aussi, que des disciplines divines, si l'on prend le terme dans une acception plus vaste, mais non moins légitime.

Il est vrai que les Proverbes ne contiennent, à notre connaissance, aucune sentence dans laquelle il soit dit que Dieu ordonne aux sages d'exercer la discipline sur le reste des hommes. Si ce commandement n'est pas expressément énoncé (1), il découle cependant de tout l'ensemble des

(1) On s'explique qu'il ne le soit pas, lorsqu'on songe qu'après tout

croyances des sages, et, en particulier, du devoir qui incombe au sage et qui lui est souvent rappelé d'être bienfaisant et charitable envers ses semblables. Du moment que le sage doit, en vertu de sa sagesse, obtempérer aux préceptes de la morale, et spécialement aux préceptes de bienveillance et de dévouement envers autrui, ne s'ensuit-il pas qu'il doit exercer la discipline, qui est la méthode la plus sûre de procurer le bonheur du prochain ?

D'ailleurs, nous pouvons ici en appeler avec confiance à l'élément dont nous n'avons pas hésité à reconnaître la présence dans la conception hébraïque du bonheur, et, par suite, dans le but poursuivi par la Sagesse humaine : nous voulons parler du désir désintéressé de la communion avec Dieu, qui pouvait seule vraiment satisfaire les besoins religieux et les aspirations morales de cœurs aussi intimement religieux et de consciences aussi essentiellement morales que les consciences et les cœurs des Hébreux. Ce désir, pour jouer un rôle moins considérable qu'on ne le voudrait dans les opinions des sages d'Israël, ne doit pas être méconnu. S'il faut en limiter l'influence, il faut bien se garder d'en nier la réalité. Et il est inutile, sans doute, d'insister pour montrer comment, mis en présence du fait de la discipline divine et des causes de cette dernière, il devait avoir pour résultat la production de la discipline humaine.

Ainsi la Sagesse divine engendre la Sagesse humaine en créant la discipline divine et la discipline humaine.

Nous voici donc ramenés à l'idée de la discipline humaine, sur laquelle il importe d'entrer encore dans quelques explications et dans quelques éclaircissements.

les exhortations contenues dans les Proverbes s'adressent bien moins aux sages qu'à ceux qui ont besoin de le devenir.

III

La discipline humaine comprend les deux degrés que nous avons déjà trouvés dans la discipline paternelle et que nous avons pu reconnaître ensuite dans la discipline divine. Le degré *théorique*, avec ses deux subdivisions, est indiqué dans plusieurs distiques; d'abord, pour ce qui concerne l'*instruction*, en des maximes analogues à celles-ci :

Écoute les conseils et reçois l'instruction (1),
Afin que tu sois sage dans la suite de ta vie (2);
Ouvre ton cœur à l'instruction (3),
Et tes oreilles aux paroles de la science (4);

ensuite, pour ce qui concerne la *réprimande*, en des sentences semblables aux suivantes :

La pauvreté et la honte sont le partage de celui qui rejette la discipline (5),
Mais celui qui a égard à la réprimande (6) est honoré (7).
Celui qui rejette la discipline (8) méprise son âme,
Mais celui qui écoute la réprimande (9) acquiert l'intelligence (10).

Quant au degré *pratique*, bien qu'il n'en soit guère ques-

(1) מוסר.
(2) XIX, 20.
(3) מוסר.
(4) XXIII, 12.
(5) מוסר.
(6) תוכחת.
(7) XIII, 18
(8) מוסר.
(9) תוכחת.
(10) XV, 32.

tion, il en est cependant parlé dans ce verset que nous avons cité plus haut :

> Frappe le moqueur, et le sot deviendra sage ;
> Reprends l'homme intelligent, et il comprendra la science (1).

Plusieurs raisons concourent à expliquer le peu de développement que reçoit, dans les Proverbes, le côté pratique de la discipline et le rôle assez effacé qu'il paraît y jouer.

On pourrait d'abord en appeler à cette tendance qui a déjà été relevée, non seulement à propos de la *Khokmah*, mais même à propos de la *mouçar*, et d'après laquelle les sages hébreux semblent parfois plus attirés vers le côté théorique que vers le côté pratique de la Sagesse. Si, des deux éléments qui constituent la Sagesse, il en est un qui a été laissé dans l'ombre et au détriment duquel l'autre s'est accru, qu'y aurait-il d'étonnant à ce que, des deux éléments de la discipline, il y en ait un, — et celui-là précisément dont on constate la correspondance à l'élément prédominant de la Sagesse, — qui se soit développé aux dépens de l'autre et l'ait relégué dans le silence, sinon dans l'oubli? Ce parallélisme entre deux notions dont nous avons cru démêler les liens étroits et l'union intime n'a rien qui doive nous surprendre, et nous avons plus d'une fois déjà cherché à en donner quelques preuves.

Il faudrait ajouter, en outre, que la partie pratique de la discipline, par son essence même, ne peut guère fournir la matière de descriptions bien longues ou de préceptes bien variés. Le châtiment corporel ne comporte pas, dans son application, une fort grande diversité; et rien ne ressemble plus à une « correction » qu'une autre « correction. »

(1) XIX, 25.

Il est vrai, pourtant, que, sans se préoccuper de fuir l'uniformité, les sages réitèrent à leurs disciples le conseil de corriger leurs enfants et de ne pas leur ménager les coups. Ils auraient donc pu, à la rigueur, réitérer pareillement aux sages le conseil de corriger les autres hommes. Mais, pour avoir l'occasion et le motif de répéter ainsi de telles invitations, il leur aurait fallu destiner leurs exhortations non aux hommes en général, mais aux sages. Or, les gnomiques hébreux, auteurs des Proverbes, ne parlent guère pour les sages, mais plutôt pour ceux que leur terminologie appelle les insensés. Que ces insensés deviennent d'abord sages, c'est là l'essentiel : on verra ensuite. Et c'est tellement l'essentiel, que nous ne savons pas quelles étaient les instructions que les sages se donnaient entre eux; ils n'ont pas pris la peine d'exprimer dans les *maschal* qu'ils nous ont transmis ce qu'ils devaient bien se redire verbalement les uns aux autres. L'on n'a qu'à lire attentivement les versets qui ouvrent le livre des Proverbes (1) : n'est-ce pas à des lecteurs qui ne sont pas encore sages que les sages vont s'adresser ? Et ce programme n'est-il pas fidèlement exécuté par l'ouvrage lui-même ? Dira-t-on que, dans les versets qui fixent, avec abondance, le but de la collection, l'auteur des neuf premiers chapitres intercale cette recommandation :

> Que le sage écoute, et il augmentera son savoir,
> Et celui qui est intelligent acquerra de l'habileté (2) ?

Mais cette sentence elle-même prouve, à sa manière, que ce n'est pas proprement à l'intention des sages que les sages tiennent leurs discours. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce qui arrive dans plusieurs prédications : visant

(1) I, 2-6.
(2) I, 5.

spécialement une portion de son auditoire, il se trouve parfois que l'orateur éprouve le besoin d'ajouter quelques mots pour prévenir l'assemblée qu'outre l'intérêt particulier et unique qu'il offre à certains auditeurs, le sujet traité présente cependant un intérêt général pour tout le monde, et que nul des assistants ne doit se croire dispensé d'écouter et de profiter de ce qu'il écoute.

Les observations qui précèdent, jointes à la lecture du livre des Proverbes et à la méditation des paroles mêmes de son début (1) auxquelles il a déjà été fait allusion, suffisent à prouver que cet ouvrage, envisagé comme il veut l'être, appartient en quelque sorte à la discipline, est un monument de la *mouçar*. Il va de soi que c'est de la discipline théorique que notre collection de sentences relève : il serait superflu d'insister sur une pareille évidence. Mais alors il est assez naturel qu'elle laisse dans l'ombre la discipline pratique; et l'on n'a pas de peine à comprendre qu'elle limite ses enseignements au domaine propre qui lui est réservé : l'enseignement.

Certes, si les sages étaient des philosophes, si l'on pouvait les ranger parmi les adeptes de cette métaphysique dont on a dit qu'elle est la pensée de la pensée (2), leur esprit n'aurait pas manqué de se replier sur lui-même. Ils ne se seraient pas contentés de parler et d'agir pour exercer la discipline. Ils auraient fait entrer dans la partie théorique de la discipline sinon une description longue et détaillée, — ce qui eût été difficile, comme nous l'avons dit, — du moins la recommandation fréquente de la discipline pratique et l'examen des cas dans lesquels il fallait l'exercer (3). Mais

(1) I, 2-6.

(2) Cf. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1884. Art. sur *Vict. Cousin*, p. 646.

(3) Leur discipline théorique aurait pu, de cette façon, se diviser en

s'il serait exagéré d'affirmer qu'ils ne l'ont jamais fait et à aucun degré, puisqu'enfin il est possible, grâce à leurs déclarations qui appartiennent à la discipline théorique, de reconstituer en une certaine mesure leur discipline pratique, il est exact d'affirmer que, dans les maximes qui nous sont parvenues, ils n'ont pas cherché à le faire, ils ne l'ont pas entrepris de propos délibéré et avec cette pleine conscience de leurs efforts et de leur but qui leur donnerait accès parmi les philosophes.

Si nous croyons être en droit de soutenir que, quelle que fût l'activité et l'importance de la discipline pratique, il était dans la nature des choses que le livre des Proverbes nous la fît imparfaitement connaître, on comprend encore mieux cette discrétion, et l'on n'éprouve plus la tentation de la regretter, lorsqu'on remarque qu'en vertu de considérations fort probables, l'exercice de la discipline pratique n'a pas dû occuper une place bien importante dans l'exercice de la discipline humaine.

On en conviendra, en effet, cette partie de la discipline n'était pas bien facile à exercer. Qu'un père châtie ses enfants, rien de plus légitime, et aussi rien de plus simple : outre la dépendance où ils sont forcément de leurs parents, les enfants ne se trouvent-ils pas comme déterminés par tout un ensemble de croyances, de doctrines, d'habitudes, de devoirs, de sentiments, d'affections, à respecter leurs parents et à se soumettre à leur volonté ? Mais qu'un homme, fût-il le plus sage des hommes, s'avise de châtier, verge en main,

trois parties : I. Enseignements sur la discipline paternelle (théorique et pratique) ; II. Enseignements sur la discipline humaine (théorique et pratique) ; III. Enseignements sur la discipline divine (théorique et pratique). Ils auraient ainsi exposé, si l'on peut parler de cette manière, la discipline de la discipline.

l'un de ses semblables, l'entreprise ne laissera pas que de présenter certaines difficultés et de provoquer certains périls. Et les dangers seront d'autant plus vifs que le prochain, objet de la discipline, aura plus besoin de la recevoir. Plus il sera fou, plus il s'irritera, et moins aussi il gardera de mesure dans la manifestation de sa colère. On aura beau alléguer la différence des temps et des civilisations ; on aura de la peine à prouver que la masse des Hébreux ou simplement un grand nombre d'entre eux, se considérant comme des sots et des insensés, soient jamais allés se présenter docilement à la correction de quelques vieux sages. Et l'on avouera qu'un tel fait ne saurait s'admettre sans preuve (1).

Nous pouvons donc abandonner de la discipline humaine la partie pratique et ne retenir ici que la partie théorique.

Mais la discipline théorique se subdivise à son tour en deux espèces de disciplines : celle de la parole qui instruit, celle de la parole qui réprimande. Faut-il maintenir sévèrement ces deux subdivisions et entreprendre soit une classification, soit même une rapide étude des Proverbes en se fondant sur l'opposition de ces deux rubriques ? Nous ne le pensons pas. Qu'il s'agisse d'une étude ou d'une classification, il serait toujours difficile de séparer deux éléments or-

(1) L'on pourrait ajouter aussi que cette partie de la discipline humaine, si elle pouvait dériver de l'idée de la Sagesse humaine, ne dérivait guère de l'idée de la Sagesse divine. Dieu n'a nulle part délégué à l'homme la mission de châtier ses semblables. Et nous avons pu constater que, dans cette œuvre, la collaboration n'est même pas accordée à la Sagesse divine, et que Dieu seul est désigné, — au moins explicitement, — pour l'accomplir. Si Dieu peut bien faire passer ses instructions et ses réprimandes par la bouche des sages, il se réserve le plus souvent, sinon dans la totalité des cas, le droit de châtier les hommes lorsqu'il jugera qu'ils en ont besoin, et de la manière qu'il estimera à propos de le faire.

dinairement unis. Si nous avons pu les distinguer pour la rigueur de l'analyse, il ne faut pas attribuer à cette distinction une valeur que les sages hébreux ne lui ont pas donnée. Du reste, on trouverait peu de profit à réaliser une pareille antithèse. L'instruction proprement dite et la réprimande renferment un contenu identique et ne diffèrent que dans la manière de le présenter. « C'est ainsi qu'il faut agir, » dit l'enseignement. « Pourquoi n'agissez-vous pas ainsi ? » dit la réprimande ; « vous avez bien tort de ne pas agir ainsi ! » Dans ces deux genres de discours, il y a donc un élément fixe et permanent : la nécessité ou plutôt l'utilité et le devoir d' « agir ainsi. » C'est pourquoi nous réunirons ensemble l'instruction et la réprimande, en nous occupant plutôt de leur fond commun que de leurs formes qui, seules, les empêchent de se confondre.

En vertu de l'analyse que nous avons faite de la notion hébraïque du bonheur et de l'idée de la sagesse déterminée par cette notion, nous pouvons diviser en trois catégories les enseignements de la discipline : 1° les constatations de faits ; 2° les enseignements de pure prudence humaine ; 3° les enseignements de morale. Les sentences elles-mêmes, aussi bien que les enseignements qu'elles contiennent, peuvent être soumises à cette classification, dont nous allons nous servir pour essayer de caractériser les divers modes suivant lesquels s'est exercée la discipline théorique.

1° *Simples constatations de faits.*

Connaître le monde et les hommes, se rendre compte de la situation dans laquelle on se trouve placé, voir la réalité telle qu'elle est, sans préjugés ni illusions, se familiariser avec la vie, telle est évidemment la première condition que doit chercher à remplir celui qui aspire à devenir sage. La

Sagesse consistant à réussir auprès de Dieu, des hommes et des choses, il faut, tout d'abord et pour l'acquérir, apprendre ce que c'est que les choses, les hommes et Dieu. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à ce que souvent « l'enseignement s'arrête à constater les faits tels qu'ils se produisent dans le cours ordinaire des choses, et laisse au lecteur le soin d'en tirer telle leçon qu'il voudra (1). »

C'est assurément dans cette classe de proverbes qu'il faut ranger des sentences comme celles-ci :

Mauvais ! mauvais ! dit l'acheteur ;
Et en s'en allant, il se félicite (2).
Le pauvre parle en suppliant,
Et le riche répond avec dureté (3).

Nous renonçons à entreprendre une énumération complète de toutes ces maximes (4), qui serait en définitive peu intéressante et d'un mince profit. Celui qui voudrait s'imposer une pareille tâche devrait se préoccuper d'une sérieuse difficulté : la tentation de trop multiplier les proverbes de cette sorte, et de diminuer, pour arriver à ce résultat, la portée et le sens de plusieurs aphorismes. Il courrait le risque, s'il ne procédait avec précaution, de ne voir que de simples constatations expérimentales dans certains proverbes qui

(1) Reuss, *op. cit.*, p. 159.

(2) XX, 14.

(3) XVIII, 23. On ne peut songer à faire de cette déclaration un précepte. En tant que précepte, le *maschal* serait d'une moralité douteuse. Et outre qu'une recommandation si peu charitable serait en opposition avec l'esprit général de l'ouvrage, elle serait en contradiction directe avec les préceptes si nombreux de bienfaisance que renferme notre livre et que nous signalerons bientôt.

(4) Cf. XI, 26; XIV, 10, 13; XV, 30; XVIII, 18; XXIV, 13; XXV, 19, 25; XXVII, 8, 20, etc...

dissimulent en réalité, sous leur apparence quelque peu naïve, une profonde signification. Les constatations de faits, au lieu de laisser le lecteur, en face des faits allégués, libre de tirer ou ne pas tirer une leçon, l'obligent parfois indirectement à tirer une leçon, et une leçon bien déterminée. Comme l'a dit Elster avec beaucoup de raison, « il faut une recherche persévérante et fidèle pour s'approprier les trésors de connaissances qui sont cachés dans les Proverbes. Les sentences des sages hébreux ressemblent, selon l'expression de Luther, à ces arbres fruitiers qui doivent être secoués longtemps avant que les fruits ne tombent... Il arrive souvent qu'à première vue on croit ne trouver dans une sentence qu'une vérité banale, tandis qu'en la méditant plus profondément on finit par y découvrir une idée tout à fait originale et une riche signification pratique (1). »

2° *Enseignements de pure prudence humaine.*

« On rencontre par-ci par-là certaines règles de prudence, » dit M. Reuss (2), « qui n'accusent pas précisément un sentiment bien généreux, un cœur noble et dévoué, mais qui prennent le monde tel qu'il est, et se bornent à mettre les gens qui ont besoin de conseils en garde contre les déboires qui peuvent résulter pour eux de leur inexpérience. » Ces préceptes de pure prudence humaine sont plus nombreux que ne semble l'admettre M. Reuss, et leur abondance relative s'explique bien par la définition que nous avons cru devoir donner du point de vue utilitaire des sages hébreux. Nous nous bornerons à quelques indications, sans insister beaucoup sur ce genre de maximes.

(1) *Deutsche Zeitschrift*, 1853. *Die Bedeutung der Proverbien im Ganzen der alttestament. Relig.*, p. 61.

(2) *Op. cit.*, p. 159.

De ce nombre sont les préceptes relatifs au cautionnement (1), à la paresse (2) et au travail (3). Tels sont encore les préceptes qui déconseillent les procès (4), affirment que le salut réside dans la multitude des conseillers (5); et telles aussi plusieurs recommandations isolées (6).

Si l'on voulait parler de *tous* les préceptes de prudence humaine, il faudrait citer ici à peu près tous les préceptes moraux sans exception. Car on aurait de la peine à trouver beaucoup d'ordres ou de défenses qui ne soient accompagnés d'un motif puisé dans des considérations de l'ordre de celles que contiennent les versets auxquels il vient d'être renvoyé. Mais nous avons limité le champ des proverbes que nous avons en vue ici en annonçant des préceptes de *pure* prudence humaine. Dans les préceptes dont il va être question maintenant, si la prudence humaine est loin de disparaître, elle n'est ni seule, ni même toujours au premier rang.

3° *Enseignements de morale.*

La valeur morale du livre des Proverbes a toujours été reconnue. Et lorsque Zöckler, au commencement de son introduction aux Proverbes, déclare que cette collection est « la source par excellence de la morale de l'Ancien Testa-

(1) XI, 15; XVII, 18; XX, 16; XXVII, 13; XXII, 26.

(2) X, 26; XII, 27; XV, 19; XIX, 24; XXI, 25; XXII, 13; XXIV, 30-34; XXVI, 13-16.

(3) X, 4; XII, 24, 27; XIII, 4; XIV, 23; XVI, 26; XVIII, 9; XIX, 5; XX, 4, 13. En XXI, 26, le juste qui donne abondamment est opposé au paresseux qui désire tout le jour, et le travail est par suite recommandé comme mettant à même de secourir les autres.

(4) XXV, 8.

(5) XI, 14; XV, 22; XXIV, 6. Cf. Sap., VI, 26.

(6) XX, 18; XXII, 29; XXIII, 1-3, 6-8.

ment (1), » il ne fait qu'exprimer une idée partagée par tous les critiques (2) qui se sont occupés de ce monument de la poésie gnomique d'Israël (3). C'est pourquoi, et en raison même de son importance, nous demandons la permission d'insister un peu plus longuement sur cette partie des enseignements de nos auteurs.

IV

Ce n'est pas que nous ayons l'intention d'entrer dans le détail de ces enseignements moraux et d'en faire une étude intégrale et approfondie. A quoi bon, en effet ? La morale de la Sagesse est la morale hébraïque, telle qu'on la retrouve dans la loi de Moïse, dans les Psaumes, chez les Prophètes. L'ingéniosité de la forme dont elle est revêtue et le point de vue particulier sous lequel elle est exposée, — ou plutôt le chemin tout spécial par lequel on y est conduit : telles sont les seules différences qui existent entre cette morale des

(1) Cf. Bruston (*Encycl. Licht.*, art. *Proverbes*).

(2) Origène, Jérôme, Luther, Starke, Michaëlis, Bengel, Œtinger, Kahnis, Elster, Bruch, Œhler, Delitzsch, Hitzig, etc...

(3) M. Renan (*Cantique des cantiques*, p. 129) exagère cette vérité au point de la rendre inacceptable quand il énonce ce jugement : « Ce livre est un ouvrage moral, mais non religieux. » Comme si, chez un peuple tel que les Hébreux, il était possible d'établir une telle séparation entre la morale et la religion ! Et comme si la littérature morale des Israélites n'était pas aussi essentiellement religieuse que leur littérature religieuse est essentiellement morale ! Il faut dire, sans doute, avec M. Renan, que le point de vue moral domine dans les Proverbes, et, avec Zöckler (p. 27), que « le contenu moral du livre l'emporte de beaucoup sur le contenu dogmatique, » mais à la condition d'ajouter cette restriction véridique et équitable : c'est que la morale du livre des Proverbes est une morale intimement religieuse et qui a pour base la crainte de Jéhovah, la piété.

gnomiques et celles des autres écrivains hébreux. Relever et grouper tous les préceptes des sages d'Israël, ce serait donc reconstituer toute la doctrine morale de l'Ancien Testament. Nous nous attacherons plutôt à être bref qu'à être complet ; et, retranchant, par exemple, de l'exposé des devoirs les motifs utilitaires invoqués pour pousser à leur accomplissement, nous nous bornerons à tracer rapidement des seuls préceptes de cette morale une esquisse pour laquelle nous accepterons la division usuelle : Devoirs envers Dieu, envers les hommes, envers soi-même, envers les animaux.

A. — *Devoirs envers Dieu.*

De tous les devoirs envers Dieu, le seul — ou peu s'en faut — dont on trouve la mention dans les Proverbes, est la crainte de l'Eternel, qui est le commencement de la sagesse, ou la suprême sagesse (1). En effet, il n'est pas dit une seule fois dans nos *maschal* qu'il faille aimer Dieu : ce qui, pourtant, est recommandé dans le Deutéronome (2), dans les Psaumes (3,) et ailleurs. Sans doute, les livres historiques nous apprennent (4) que l'Eternel aima Salomon et que le prophète Nathan donna au fils de David, de la part de Dieu, le nom de *Jedidiah* (5), et nous savons par le livre

(1) I, 7. Cf. I, 29 ; II , 5 ; III, 7 ; VIII, 13; X, 27 ; XIV, 26-27 ; XV, 16, 33. (La traduction que M. Segond donne de ce dernier verset nous paraît fautive. Au lieu de déclarer que « la crainte de l'Eternel enseigne la sagesse, » nous croyons que le sage hébreu a entendu affirmer que « la sagesse enseigne la crainte de l'Eternel. ») XVI, 6; XIX, 23; XXII, 4; XXIII, 17 ; XXIV, 21 ; XXXI, 30.

(2) VI, 5 ; X, 12; XI, 1.

(3) XVIII, 2 ; XXXI, 24; XCVII, 10.

(4) 2 Sam., XII, 25.

(5) De *Jadid*, « bien-aimé, » et *Jah*, « Jéhovah. »

des Rois (1) que Salomon aima l'Eternel. Mais, suivant M. Godet (2), « ces deux expressions sont tout à fait exceptionnelles dans l'Ancien Testament. » De plus, et dans tous les cas, ce n'est pas dans le livre des Proverbes que nous les rencontrons.

Il est clair que le mot *crainte* ne doit pas être pris ici comme synonyme des mots *épouvante*, *terreur*, *effroi*. Il faut bien se garder d'adopter la définition de la crainte de Dieu, que Hegel donne en ces termes, dans sa caractéristique du judaïsme : « l'impression confuse de terreur et d'écrasement qu'inspire à l'homme la pensée d'une puissance absolue qui tend à l'anéantir (3). » On doit, à côté de la crainte de Dieu, reconnaître, dans les vertus recommandées par les Proverbes, la confiance en Dieu (4) et la soumission à toutes ses dispensations, quelles qu'elles soient, même à ses châtiments (5). On doit constater que si les sages hébreux n'enseignent pas à l'homme d'aimer Dieu, ils enseignent que Dieu aime l'homme (6) : et comment un Dieu qui prescrit toutes ces vertus généreuses qu'on nomme la charité, la compassion, le pardon des injures, pourrait-il être conçu par ses adorateurs autrement que comme un Dieu bon, tendre et miséricordieux? On doit enfin se souvenir de ce que nous avons dit ailleurs et de ce qu'il importe de répéter ici : La crainte de Dieu, dans la pensée des sages hébreux, ne se borne pas à inspirer une observation extérieure des préceptes, elle agit sur le cœur même. Le carac-

(1) 1 Rois, III, 3.
(2) *Etudes bibliques sur l'A. T.*, p. 371.
(3) *Religionsphilosophie*, 1re édit., p. 67.
(4) III, 5.
(5) III, 11.
(6) III, 12. Cf. XV, 9.

tère de l'homme juste, c'est que sa joie est de faire le bien (1) et que tous ses désirs sont pour le bien (2).

Toutefois, et après toutes ces réserves, il n'en reste pas moins établi que c'est la notion de la crainte de Dieu qui domine, dans les Proverbes, les rapports de l'homme avec Dieu. Les sages hébreux ne cherchent pas à montrer de quelle manière leurs préceptes de détail sortent de ce principe premier. Ce serait faire œuvre, sinon de philosophie proprement dite, tout au moins de philosophie morale. Ils ne vont même pas jusque-là, et se bornent à affirmer nettement le lien qui unit, d'après eux, la crainte de Dieu et la morale:

La crainte de l'Eternel, c'est la haine du mal (3).

B. — *Devoirs envers les hommes.*

Presque tous les devoirs de cette catégorie sont touchés dans le livre des Proverbes. Nous n'en donnerons pas ici une liste à laquelle il soit impossible de reprocher une seule lacune. Et, nous contentant de noter quelques traits principaux, nous prendrons la liberté, pour le reste des devoirs et des préceptes, de renvoyer soit à la section relative aux devoirs envers soi-même (4), soit au livre des Proverbes.

a) *La famille.* — Une des plus vives préoccupations du livre des Proverbes, c'est la vie de famille. Les sages hébreux aiment à en rappeler les obligations, et mettent à haut prix la paix et le bonheur du foyer domestique. Ils dépeignent par des comparaisons piquantes et ingénieuses (5) l'épouse

(1) XXI, 15.
(2) XI, 23; XII, 5.
(3) VIII, 13. Cf. XVI, 6.
(4) On verra tout à l'heure pourquoi.
(5) XIX, 13; XXI, 9; XXV, 24; XXVII, 15-16.

querelleuse. Ils n'ont que du mépris pour la beauté féminine qui n'est pas accompagnée d'esprit, de tact et de bon goût (1); mais ils estiment fort la femme intelligente (2) et vertueuse (3), et ils déclarent que c'est de la sagesse de la femme que dépend la prospérité du ménage (4). Le recueil se termine précisément par un tableau où se trouvent réunis les traits divers de l'idéal tout à fait réaliste que les sages hébreux se font de la femme (5). En vertu de ces données, il n'est pas étonnant de les voir flétrir énergiquement l'adultère et la prostitution (6).

Nous avons assez longuement parlé de l'éducation des enfants, quand il s'est agi de définir la *mouçar*, pour être dispensé d'y revenir ici.

b) *Les amis et les ennemis.* — L'amitié inspire des proverbes d'une délicatesse admirable et d'une profondeur saisissante. On reconnaît le sol hébreu où s'est épanouie, comme une belle fleur, la touchante amitié de David et de Jonathan (7).

Les sages hébreux aiment la paix (8). Les querelles leur font peur, et ils profitent de toutes les occasions qui se présentent à eux pour blâmer de la façon la plus catégorique ceux qui les attisent. La haine est sans cesse condamnée dans leurs sentences, et la douceur, l'esprit de concession sont l'objet de leurs plus fréquentes recommandations.

Mais enfin et malgré tout, on peut avoir des ennemis. Si

(1) XI, 22.
(2) XVIII, 22; XIX, 14.
(3) XII, 4.
(4) XIV, 1.
(5) XXXI, 10-31.
(6) V, 15-20; VII, 6-27; XXII, 4; XXIII, 26-28; XXIX, 3.
(7) X, 12; XV, 17; XVII, 17; XVIII, 24; XX, 6; XXVII, 6, 10, 11.
(8) Cf. Jacq., III, 17 : « ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία... εἰρηνική... »

l'on est affligé de ce malheur, il faut user à leur égard de bienveillance, s'abstenir de tout désir de vengeance, et non seulement ne pas chercher à leur rendre le mal qu'ils peuvent avoir fait, mais encore ne pas se réjouir du mal qui leur arrive, et même leur faire du bien. On a beau rechercher la brièveté, il est impossible de ne pas citer ces belles paroles :

> Si ton ennemi a faim, donne-lui du pain à manger;
> S'il a soif, donne-lui de l'eau à boire (1).

Mais peut-être est-il également difficile de ne pas reproduire cette sentence fâcheuse :

> L'homme inique est en abomination aux justes,
> Et celui dont la voie est droite est en abomination aux méchants (2).

Ainsi, non seulement les méchants haïssent les bons, — ce qui est assez naturel, — mais les bons détestent de tout leur cœur les méchants, — ce qui paraît tout aussi naturel au sage hébreu, et ce qui semble découler de ce fait : le même mot (3) est employé pour exprimer les sentiments du bon et pour exprimer ceux du méchant. On est à quelque distance du précepte chrétien qui ordonne de détester le péché, mais d'aimer le pécheur.

Le traité Berakhoth nous apprend que, dans un moment de mauvaise humeur contre des voisins hérétiques, R. Méir était tenté de les maudire, lorsque sa femme Berouria, fille de R. Hanania ben Theradion, citant un psaume et l'inter-

(1) XXV, 21-22. Cf. Rom., XII, 20.
(2) XXIX, 27.
(3) תועבת.

prétant en dépit de la grammaire, lui fit observer que, d'après les expressions du poète sacré, « il faut prier pour la mort du péché et non pour celle du pécheur. » Pour découvrir une telle distinction dans les Proverbes, peut-être ne faudrait-il rien moins qu'une Berouria.

c) *Les pauvres.* — Le riche et le pauvre, obligés de vivre l'un à côté de l'autre, ont des devoirs respectifs à remplir (1). Mais, tandis que les Proverbes ne parlent guère des devoirs du pauvre à l'égard du riche, ils insistent, au contraire, sur les devoirs du riche à l'égard du pauvre, et c'est en des termes fort beaux et des paroles d'une grande élévation qu'ils recommandent la charité (2).

d) *Les esclaves.* — Les sentences, assez rares d'ailleurs, qui se rapportent aux esclaves, ne respirent pas précisément à leur endroit une bien grande mansuétude : telle est, du moins, la première impression que produit la lecture de ces distiques :

Par les paroles seules le serviteur n'est pas corrigé;
Il comprend bien, mais il n'obéit pas (3).
Le serviteur qu'on traite mollement dès l'enfance
Finit par se croire un fils (4).

Il ne sert de rien d'alléguer que ces sentences peuvent être considérées comme de simples constatations de faits; car la façon dont ces constatations de faits sont présentées invite bien à en tirer certaines leçons. Ce qui importe plutôt, c'est de montrer que ces leçons ne sont pas aussi rigoureuses qu'on le croirait.

(1) XXII, 2; XXIX, 3.
(2) III, 27-28; XI, 17, 24-25; XIV, 21, 31; XVII, 5; XIX, 7, 17; XXI, 13, 26; XXII, 9, 22-23; XXVIII, 27.
(3) XXIX, 19.
(4) XXIX, 21.

D'abord on ne peut pas conclure grand'chose du second proverbe qui contient un mot hébreu inconnu (1), sur la signification duquel on est loin de s'entendre. Tout ce qu'il serait permis d'en déduire, c'est que plusieurs Israélites « traitaient mollement leurs serviteurs dès l'enfance. » Il y aurait donc excès non de sévérité, mais de douceur. Et comme, après tout, un abus est toujours condamnable, si les Israélites seraient à louer d'avoir choisi l'abus de la mansuétude plutôt que celui de la dureté, l'auteur du proverbe en question ne devrait pas être blâmé d'avoir mis en garde contre cet abus.

Quant au premier texte, il n'est pas besoin de beaucoup d'attention pour remarquer qu'il se propose de donner une règle concernant l'application de la discipline à l'esclave : c'est ce que prouve le mot יסר (2). Au point de vue de la discipline, la relation du maître à l'esclave est assimilée à celle du sage à l'insensé (3). Dans les deux cas, la discipline théorique (parole qui instruit, parole qui reprend) est déclarée insuffisante, et la discipline pratique reconnue nécessaire. Toutefois, — et c'est ici, à vrai dire, le seul point fâcheux du proverbe, — il semble que tout serviteur, par cela seul qu'il est serviteur, est envisagé comme un insensé. On dirait qu'aucun serviteur n'est susceptible d'être amélioré par la

(1) מנוך.

(2) Du verbe יסר qui est la racine de מוסר.

(3) Si les textes semblables à celui dont il s'agit ici étaient plus nombreux, il y aurait eu lieu de distinguer une quatrième espèce de discipline, à laquelle il aurait fallu assigner une place intermédiaire entre la discipline *paternelle* et la discipline *humaine*, puisque les esclaves, sans être réellement membres de la famille à laquelle ils appartiennent, sont en général considérés comme tels, et aussi bien chez les Grecs et les Romains (Cf. la *Cité antique*, par Fustel de Coulanges, 6e édit., p. 130-131) que chez les Hébreux.

discipline théorique. La traduction des Septante a bien compris la difficulté de cette assertion quand elle a ajouté au mot οἰκέτης l'épithète σκληρός. Mais cet adjectif ne se lit pas dans le texte hébreu. Et, s'il est évident que nous ne pouvons songer à donner à cette lacune une importance trop considérable, nous ne pouvons pas, néanmoins, faire comme si elle n'existait pas.

C. — *Devoirs envers soi-même.*

De tous ces devoirs, celui qui est le plus en saillie, qui revient le plus souvent et qui, au fond, les contient tous, c'est la domination sur soi-même, la modération imposée à toutes les passions. Si l'on s'étonne de trouver, dans la nomenclature qui va suivre, la mention de plusieurs devoirs qui paraîtraient appartenir plutôt à la catégorie des devoirs envers les hommes qu'à celle des devoirs envers soi-même, on comprendra bientôt que ce qui a conduit à les indiquer ici, c'est leur lien étroit avec ce devoir fondamental : l'empire sur soi-même, dont ils peuvent être regardés comme des conséquences.

Cette énergie morale, cette force de la volonté qui lutte contre elle-même sont à chaque instant recommandées. A chaque instant l'on trouve quelque précepte prescrivant la modération.

a) Modération dans le langage. — Sans doute, tout en flétrissant les paroles flatteuses (1) et spécialement celles des courtisanes (2), les auteurs des Proverbes trouvent de spirituelles comparaisons pour relever l'excellence des paroles

(1) XXVI, 24-25, 28 ; XXIX, 5.
(2) XXII, 14.

bienveillantes, agréables, gracieuses (1), justes (2), et dites à propos (3). Ils aiment les beaux discours (4). Mais ils préfèrent peut-être encore le silence. Et ce à quoi ils exhortent par-dessus tout, c'est à tenir sa langue en bride (5). Il va de soi qu'ils condamnent vigoureusement la médisance et la calomnie (6), le mensonge (7) et le faux témoignage (8).

(1) XV, 26 ; XVI, 24.

(2) XXIV, 26.

(3) XV, 23 ; XXV, 11.

(4) On peut, en rapprochant certains proverbes, tracer un parallèle détaillé entre les bonnes et les mauvaises paroles : Si les paroles de l'insensé ont peu de valeur (XXVI, 7), celles du juste sont précieuses (X, 20 ; XX, 15) ; elles répandent la science (XV, 7). Si, par sa bouche, l'impie blesse ou perd son prochain (X, 11 ; XI, 9 ; XII, 6, 18 ; XIII, 2 ; XV, 4 ; XXVI, 9), les paroles du juste réjouissent les cœurs abattus (XII, 25), dirigent les hommes et concourent à leur bien (X, 11, 21 ; XII, 6, 18 ; XV, 4). La manière dont le sage et le sot parlent décide de l'effet que leurs discours produiront pour eux-mêmes ; l'un sera puni par où il pèche, l'autre s'en trouvera bien (XII, 13, 14 ; XIII, 2 ; XIV, 3 ; XVIII, 7, 20, 21).

Quel doit être le langage du sage quand il s'adresse à l'insensé ?

Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie,
De peur que tu ne lui ressembles toi-même,

dit XXVI, 4, tandis qu'on lit au verset suivant (XXVI, 5) :

Réponds à l'insensé selon sa folie,
Afin qu'il ne se regarde pas comme sage.

Ces deux distiques ont bien l'air de se contredire. Ce n'est qu'une apparence. Suivant Zöckler, M. Reuss, Nowack, etc., dans le premier, כאולתו suppose qu'on se donnerait la peine d'entrer dans les vues du sot, et qu'on lui ferait l'honneur de prendre ses questions au sérieux ; dans le second, כאולתו signifie « comme il le mérite. » Les deux manières de traiter le sot peuvent donc parfaitement être combinées.

(5) X, 14, 19 ; XI, 12 ; XII, 23 ; XIII, 13, 16 ; XIV, 33 ; XV, 28 ; XVII, 27 ; XVIII, 2, 13 ; XXI, 23 ; XXV, 23 ; XXIX, 20.

(6) X, 18 ; XI, 13 ; XX, 19.

(7) XII, 17, 19, 22 ; XIII, 5 ; XIV, 5, 25 ; XVII, 20 ; XIX, 5, 9 ; XX, 14 ; XXI, 6, 28.

(8) XIV, 25 ; XXV, 18.

b) Modération des passions. — Le sage doit dominer son cœur, dompter ses passions et réprimer les mouvements irréfléchis de son âme (1). La colère (2) est interdite, ainsi que la vanité (3). L'humilité et la modestie sont au contraire le texte de fréquentes recommandations (4).

c) Modération dans la recherche des biens terrestres. — L'on peut compléter ce que nous avons déjà dit de la richesse en observant que les sages hébreux blâment ceux qui ont hâte de s'enrichir (5), proscrivent les mauvais moyens d'acquérir la fortune, notamment l'intérêt et l'usure (6), promettent des récompenses à ceux qui mépriseront la richesse mal acquise, en particulier aux juges qui ne se laisseront pas corrompre, mais refuseront les cadeaux (7), et préconisent comme sources de fortune les sources les plus honnêtes et les plus primitives que l'on puisse imaginer : l'agriculture (8) et l'élevage du bétail (9).

d) Modération dans le manger et le boire. — Les Proverbes ne contiennent que peu de passages sur cette matière (10). Le plus saillant de tous contient cette fameuse peinture de l'ivrogne :

Pour qui les ah? pour qui les hélas?

(1) XXVIII, 26; XXIX, 11.
(2) XII, 16; XIV, 17, 29, 30; XV, 18; XVI, 32; XVII, 1, 19; XVIII, 6; XIX, 11; XX, 3; XXI, 14; XXII, 10, 24-25; XXV, 8, 15; XXIX, 8, 22.
(3) XIII, 10; XV, 25; XVI, 5, 18.
(4) XI, 2; XV, 33; XVI, 9; XVIII, 12; XXII, 4; XXIX, 23.
(5) XX, 21; XXI, 5; XXVIII, 20-22.
(6) XXVIII, 8, 20.
(7) XV, 27; XVII, 23.
(8) XII, 11; XXVIII, 19.
(9) XIV, 4; XXVII, 23-27.
(10) XX, 1; XXI, 17; XXIII, 19-21.

Pour qui les disputes? Pour qui les plaintes?... etc. (1)...

description destinée à montrer que l'ivrognerie est la mère, sinon de tous les vices, au moins de beaucoup d'entre eux, et qu'elle dégrade celui qui se livre à elle au point de le rendre insensible et finalement incorrigible.

D. — *Devoirs envers les animaux.*

Il n'y a pas jusqu'aux bêtes à l'égard desquelles la compassion ne soit recommandée, brièvement il est vrai, mais très nettement :

Le juste prend soin de son bétail,
Mais les entrailles des méchants sont cruelles (2).

(1) XXIII, 29-35.
(2) XII, 10.

CHAPITRE III

LACUNES.

Il résulte de toutes nos réflexions précédentes que la Sagesse et la discipline sont étroitement unies (1).

Dès lors, porter un jugement sur la Sagesse équivaut à émettre une opinion sur la discipline, et réciproquement, attendu que l'on ne voit pas la possibilité de les séparer dans l'éloge ou dans le blâme pour accorder ou refuser à celle-ci ce que l'on ne voudrait pas accorder ou refuser à celle-là. Et, puisqu'elles s'y trouvent également impliquées toutes les deux, nous ne devrons pas chercher à les distinguer dans l'examen des critiques que les enseignements du livre des Proverbes ont subies ou pourraient subir.

(1) En effet, les rapports de la discipline à la Sagesse peuvent être définis d'un mot : la discipline est le moyen dont la Sagesse est le but. Mais, si être possesseur de la Sagesse c'est connaître et employer les meilleurs moyens pour arriver au bonheur, être objet de la discipline c'est recevoir cette connaissance et être exhorté à cet emploi. En réalité, la discipline et la Sagesse sont donc toutes deux des moyens qui visent au même but : la Sagesse tend au bonheur, et la discipline tend à la Sagesse sans doute, mais par la Sagesse au bonheur.

I

Le premier reproche qu'a encouru la poésie gnomique des Hébreux est celui d'utilitarisme (1). « Cette sagesse, » dit M. Chappuis, « considérée dans l'expérience de la vie, devient prudence, et elle semble dégénérer parfois en prudence terrestre. C'est là la grande difficulté du livre des Proverbes, d'ailleurs si remarquable et si beau. » Il nous serait assurément difficile de dépouiller ici les sentences des sages du caractère utilitaire que tout ce que nous avons dit jusqu'à présent a contribué à mettre en relief. Utilitaire, intéressée, la sagesse hébraïque l'est bien certainement, et par définition ; reste à examiner s'il convient de lui en faire un crime.

Rappelons tout d'abord la remarque que nous avons plus d'une fois présentée au cours de cette étude. Si l'utilitarisme occupe dans les conceptions des sages hébreux une grande place, et même, semble-t-il, la plus grande, il ne les remplit pas tout entières. Son rôle est prépondérant sans être exclusif. Et, à côté de lui, surgissent des aspirations plus géné-

(1) Cf. par exemple le jugement de M. Courdaveaux sur notre recueil : « Rien de plus terre à terre que le plus grand nombre de ces aphorismes. A l'exception de quelques-uns, dont l'incontestable élévation morale jure avec le reste, ce ne sont que les conseils pratiques qu'un bon bourgeois très calculateur peut donner à son fils, pour lui apprendre à faire son chemin dans ce monde, sans jamais lui parler de l'autre ; et le public ne se doute guère jusqu'où peut aller cette prudence d'un père avisé. Le Saint-Esprit, trop évidemment, n'avait pas besoin de descendre du ciel pour dicter à l'homme une pareille morale. On trouve mieux que cela dans Xénophon même... » *Nouvelle Revue*, 1881. Art. sur *Une nouvelle traduction de la Bible* (celle de M. Reuss), p. 780. Cf. Noyes, *A new translation of the Proverbs. Introd.*, p. XIV.

(2) *De l'Ancien Testament considéré dans ses rapports avec le Christianisme*, par S. Chappuis, p. 113.

reuses, se font jour des tendances plus nobles et plus désintéressées (1). Certes, il faut aussi bien se garder de trop exalter la force et la valeur de ces impulsions uniquement morales et religieuses que d'en méconnaître l'existence. Cependant, entre ces deux excès, tous les deux blâmables, s'il fallait à toute force choisir, mieux vaudrait, après tout, l'illusion optimiste qui verrait les poètes gnomiques d'Israël sous de trop belles couleurs que la rigueur démesurée d'une critique qui les représenterait sous un jour trop fâcheux et trop déplaisant. Heureusement, l'on n'en est pas réduit à cette alternative, et l'on peut rester dans le vrai tout en leur attribuant des vues plus hautes que celles qu'ils expriment d'ordinaire, et tout en contrebalançant leur utilitarisme habituel par un certain désintéressement réel quoique moins fréquent.

Mais l'utilitarisme des sages hébreux n'est pas seulement tempéré d'une manière explicite par ce que nous avons nommé, faute d'un meilleur terme, *un certain désintéressement* : cet utilitarisme tout spécial qui est le leur (2) suppose

(1) En définitive, ces tendances et ces aspirations sont bien encore de l'utilitarisme. Il y a pourtant une différence essentielle : dans un cas, il s'agit de pratiquer la vertu pour arriver au bonheur par les récompenses promises à la vertu et étrangères à elle (richesse, longévité, etc...); dans l'autre cas, il s'agit encore de pratiquer la vertu pour arriver au bonheur, mais pour y arriver par l'exercice et pour le trouver dans la jouissance de la vertu. Ici la vertu procure le bonheur, là c'est elle-même qui constitue le bonheur.

(2) Il se distingue en effet très visiblement de l'utilitarisme que Stuart Mill, par exemple, définit ainsi (*Revue nationale*, 1865, *Théorie du bonheur*, p. 11) : « La croyance qui accepte l'*utilité* ou le *principe du plus grand bonheur possible* comme base de la morale, estime que les actions sont bonnes en proportion de leur tendance à développer le bonheur, et mauvaises en raison de leur tendance à produire le contraire du bonheur. Par bonheur, elle entend le plaisir et l'absence de douleur ; par malheur,

ce désintéressement et ne saurait vivre sans lui ; il n'y a pas uniquement juxtaposition, mais bien union intime et liaison profonde. Il est aisé de rendre cette assertion évidente.

Voici, en premier lieu, la définition même de la Sagesse. C'est la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour arriver au bonheur. Or c'est Dieu seul qui peut donner et maintenir le bonheur. Il faut donc s'efforcer d'accomplir les actes à la réalisation desquels Dieu a attaché le bonheur, c'est-à-dire les actes moraux et religieux. Supprimez la croyance d'après laquelle c'est Dieu qui est l'auteur véritable de la félicité humaine ; supprimez la persuasion inébranlable que Dieu a indissolument uni le bien et le bonheur, le mal et le malheur ; supprimez, en un mot, la foi en Dieu et la confiance en la justice divine ; que retiendrez-vous de cette notion de la Sagesse qui était celle des gnomiques hébreux ? Entre cet utilitarisme qu'on leur reproche et ces convictions morales qu'on ne saurait leur retrancher, ce n'est donc pas une contradiction qu'il faut établir, ce sont des rapports étroits qu'il faut constater et une secrète filiation qu'il faut reconnaître. C'est ce qui nous paraît résulter des lignes dans lesquelles, empruntant les termes mêmes de Zeller et de M. Boutroux, nous avons défini le système des sages hébreux par le problème qu'ils se sont posé et par la méthode qu'ils ont employée pour le résoudre et qui consiste, avons-nous dit, à mettre la morale et la religion au service de leur utilitarisme. Il est bien clair qu'une telle méthode implique l'existence indépendante, antérieure à l'utilitarisme, et la valeur intrinsèque de la morale et de la religion.

la souffrance et la privation du plaisir. » Pour les Hébreux, ce n'est pas l'utilitarisme qui est la base de la morale, c'est la morale qui est la base de l'utilitarisme. Une action n'est pas bonne dans la mesure de son utilité, mais est utile dans la mesure de sa bonté.

Voici maintenant les préceptes de la morale des sages que nous avons dégagés des motifs qui les accompagnent, en faisant observer que ces motifs sont généralement des motifs intéressés. Mais pourquoi faut-il observer ces préceptes ? En dernière analyse, pour plaire à Dieu. Le Dieu des sages hébreux est donc un Dieu qui commande la bienfaisance envers les pauvres, le pardon des injures, la paix entre les hommes ; un Dieu qui défend la médisance, la calomnie, le mensonge, la colère, l'envie. C'est un Dieu qui aime la bonté et la pitié, puisqu'il les récompense. C'est un Dieu moral et qui fait dépendre le bonheur de l'observation de la loi morale. Otez aux sages hébreux cette conception radicalement morale de la divinité, que vous restera-t-il de leur Sagesse? S'ils sont utilitaires, qu'on le reconnaisse donc, leur utilitarisme suppose des convictions dont on ne peut qu'admirer la pureté (1). Les deux termes qui paraissent s'exclure se réclament. L'opposition devient une dépendance ; et lorsqu'on creuse au fond de cet utilitarisme, ce qu'on y découvre après toutes les investigations, répétons que c'est le sentiment profond de la valeur essentielle et absolue du bien.

D'ailleurs, sur la notion du bonheur, la pensée des sages est identique à celle des autres Israélites. Pour eux tous, le bonheur se compose en réalité de la somme des sanctions de la loi morale. Et ils sont tous unanimes à rattacher les mêmes récompenses à la vertu et les mêmes châtiments au vice, et à s'appuyer sur l'attrait de ces récompenses ou sur la peur de ces châtiments pour déconseiller le vice ou re-

(1) « Eine Lehrart, wie die der Salomonischen Sprüche ist..., kann nur unter der Voraussetzung in einem Volke hervortreten, dass in diesem Volke schon eine ethisch-religiöse Entwickelung vorhanden ist... Die Möglichkeit der Entstehung dieser Spruchdidactik selbst beruht auf der Voraussetzung eines schon früher vorhandenen religiös-ethischen Elementes. » Elster, *Commentar*, p. 6.

commander la vertu, c'est-à-dire, par conséquent, à regarder le bonheur non plus seulement comme un résultat, mais comme un but (1).

L'on peut et l'on doit aller plus loin : les enseignements de Jésus-Christ lui-même sont pleins d'utilitarisme ; qu'on se souvienne par exemple des béatitudes (2). Et les apôtres sont restés fidèles, sur ce point comme sur les autres, aux instructions et aux procédés de leur maître. Lorsque Paul fut amené devant Félix, il se mit à parler, nous est-il dit (3), non seulement sur la justice et sur la tempérance, mais aussi sur le jugement à venir. Et pour réveiller leurs auditeurs et leur faire désirer l'amélioration de leur conduite et le changement de leurs cœurs, les prédicateurs de l'Evangile n'ont-ils pas recours, la plupart du temps, non pas à des considérations purement morales et absolument désintéressées qui n'atteindraient pas ceux qu'il est le plus nécessaire d'attein-

(1) En particulier, on a pu qualifier d'égoïste la piété qui s'exprime dans les Psaumes. Et lorsqu'on réplique à cette accusation que, dans ce recueil lyrique, il s'agit toujours de la gloire de Dieu et du salut d'Israël, et que, si les poètes et fidèles prient Dieu de les délivrer, ce n'est pas seulement pour leur propre intérêt, mais aussi parce que les destinées du peuple d'Israël sont engagées dans leur propre destinée, la réponse ne contient qu'une part de vérité, et, pour être juste, n'est cependant pas absolument satisfaisante. Ceux qui la font éprouvent toujours le besoin de la fortifier par d'autres considérations.

(2) Cf. Luc, X, 27-28 : « Le docteur de la loi répondit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même. Tu as bien répondu, lui dit Jésus ; fais cela, et tu vivras. » — « C'est donc un devoir d'aimer le prochain, c'est un devoir de s'aimer soi-même, » écrit M. Secrétan (*Discours laïques : La Conscience*, p. 318-319), commentant la parole que nous venons de citer. « Comment aimerions-nous l'humanité sans nous aimer nous-mêmes, nous qui en faisons partie ? Comment aimerions-nous Dieu sans nous aimer aussi, puisqu'il nous aime ? »

(3) Actes, XXIV, 25.

dre, mais à la crainte des châtiments futurs, et surtout à l'attrait des récompenses d'outre-tombe ; en un mot, à la peur de l'enfer et encore plus à l'espoir du ciel ?

C'est qu'après tout l'amour de soi ne saurait être entièrement condamné ; et aucune morale, si rigoureuse soit-elle, n'oserait porter contre lui une irrévocable sentence d'ostracisme (1). Si l'excès de ce sentiment est blâmable, le sentiment lui-même n'est pas mauvais. Il ne le devient que lorsqu'il mérite le nom d'égoïsme. Mais l'on ne saurait détruire totalement l'amour de soi sans détruire du même coup la personnalité humaine, c'est-à-dire l'œuvre de Dieu. Il n'y a pas de religion qui puisse subsister sans l'amour de soi. Qu'est-ce, en effet, que la religion, sinon un rapport vivant entre deux êtres, un amour réciproque ? Mais là où un seul des êtres agit, parle, interroge, aime, il n'y a plus religion. Et on la détruit aussi bien en enlevant à l'homme l'amour de soi qui lui permet d'aimer Dieu, qu'en faisant de Dieu un être qui n'est autour de l'homme que d'une façon impersonnelle, aveugle, insaisissable et qui n'agit sur l'homme que par l'action inaltérable de ses lois. Des deux côtés la conséquence est la même, et la religion ne peut survivre ni à la négation de la personnalité de Dieu ni à la négation de la personnalité humaine (2).

(1) « Les moralistes austères ont beau se battre les flancs, le bonheur reste toujours la pierre d'angle sur laquelle s'élève l'édifice de la vertu. » Secrétan, *Le principe de la morale*, p. 300. Cf. E. Naville, *Le Devoir. Deux discours adressés aux dames de Genève et de Lausanne*, p. 40, 42, 45, 47 : « Le bonheur est le but du devoir... Le but de la création est le bonheur. »

(2) « La recherche du bonheur est-elle bien un devoir, tout le devoir ? Il nous le semble : le devoir ne peut consister qu'à réaliser notre nature, c'est-à-dire notre volonté. Il nous est impossible de ne pas nous aimer nous-mêmes ; si nous devions nous en abstenir, la loi morale nous commanderait l'impossible : au lieu d'établir en nous l'harmonie, elle n'y

Il ne faut donc pas trop se hâter de prononcer contre les sages hébreux un verdict de condamnation.

Nous n'estimons pourtant pas qu'il n'y ait absolument rien à retenir du reproche que nous avons essayé de réfuter. Il nous semble que, sur un point, une critique sévère et rigoureuse pourrait persister dans ses griefs contre le livre des Proverbes. En effet, il faut reconnaître qu'il y a diverses espèces d'utilitarismes, et que si la morale chrétienne est, en un certain sens, utilitaire, son utilitarisme est supérieur à celui des sages d'Israël. La supériorité des chrétiens et l'infériorité des sages résident dans la différence des idées que ces deux catégories de moralistes se font du bonheur. Si les sages hébreux ne doivent pas être censurés pour avoir choisi le bonheur pour but, ils doivent l'être pour avoir recherché un bonheur tel que celui qu'ils se sont proposé. Dans le bonheur, ce que le vrai chrétien voit avant tout, c'est la communion de Dieu, la perfection et la sainteté, l'amour; au contraire, ce qu'y découvre le gnomique hébreu, non pas exclusivement, sans doute, mais enfin principalement, c'est une longue vie, de la richesse, une heureuse et nombreuse postérité.

Pour ne pas prêter à cette observation plus de force qu'elle n'en mérite, il faut toutefois remarquer qu'elle porte non contre l'idée elle-même de la sagesse, mais contre ce que les sages ont emprunté aux autres Hébreux pour fixer cette idée. Tant que les *Khacamim* se bornent à définir la sagesse et à la recommander comme « la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour arriver au bonheur, » ils sont ir-

produirait qu'un irrémédiable déchirement. En se plaçant au point de vue religieux, l'évidence augmente encore : le sens de la morale religieuse est de vouloir ce que Dieu veut ; Dieu veut notre être, puisqu'il nous le donne ; par conséquent, nous devons le vouloir nous-mêmes. » (Secrétan, *Le principe de la morale*, p. 183-184.)

répréhensibles. Ils ne cessent de l'être que lorsqu'ils acceptent la notion courante du bonheur. Le seul reproche qu'on puisse leur adresser frappe donc tous les Israélites aussi bien que les sages eux-mêmes, et n'atteint, de la Sagesse, que la partie qui ne renferme rien d'original.

D'ailleurs est-ce bien un reproche dont il y ait lieu de tenir grand compte ? Si la conception hébraïque du bonheur est inférieure à la conception chrétienne, qu'on y prenne garde, elle n'est cependant pas fausse. Elle est incomplète, mais vraie. Et qu'y a-t-il, somme toute, de tellement surprenant à ce que le Nouveau Testament dépasse l'Ancien, à ce que l'accomplissement s'élève plus haut que la préparation, et à ce que les enseignements de Jésus-Christ l'emportent sur ceux de Salomon et de ses collaborateurs ?

II

L'accusation d'utilitarisme n'est pas la seule qui puissé être lancée, du point de vue moral, contre les enseignements des sages hébreux. On serait également tenté de leur reprocher l'oubli dans lequel ils paraissent avoir laissé la notion du péché, ou du moins le peu de place qu'ils lui accordent dans l'ensemble de leurs conceptions. L'idée de l'universalité et de l'innéité du péché ne joue aucun rôle essentiel dans la doctrine de la Sagesse. Et l'on dirait même que la Sagesse, étant la connaissance et la pratique des meilleurs moyens pour arriver au bonheur, suppose implicitement en l'homme le pouvoir d'employer par lui-même ces moyens et de réaliser, à l'aide de ses propres efforts, cet idéal.

A ces observations, si elles étaient fondées, il serait peut-être permis de répliquer que, d'après ce que nous avons vu, la mission des sages n'est pas de prêcher la morale en elle-même et pour elle-même. Leur tâche consiste, à leurs pro-

pres yeux, dans l'exercice de la discipline, qui a pour but la communication de la sagesse. Quoique cette sagesse comprenne en soi la morale, ils seraient cependant excusables s'il était avéré que la partie spécialement morale de leur enseignement, sans être erronée, présente des lacunes et manque de profondeur.

Mais l'étude que nous avons consacrée à la discipline suffirait, à elle seule, pour démontrer que, dans la pensée des sages hébreux, l'humanité n'est pas tout à fait dans un état normal. Il serait naturel à tout homme de rechercher son bonheur, donc d'être sage. Et cependant, combien n'y a-t-il pas de fous! Et quel immense champ d'activité ne voit-on pas s'ouvrir devant la discipline à ses trois degrés! La *discipline paternelle*, qui est si souvent recommandée, n'est-elle pas une preuve que les enfants naissent non pas sages, mais insensés, puisqu'ils ont un si grand besoin d'être instruits théoriquement de la Sagesse et d'y être pratiquement exhortés par les châtiments? La *discipline humaine*, à laquelle appartient en quelque sorte la collection des Proverbes, n'établit-elle pas combien la sagesse est, après tout, peu spontanée au cœur humain, puisque, après avoir été soumis à la discipline paternelle, il y a encore tant d'hommes dont la folie persistante réclame une autre discipline? Et enfin, la *discipline divine*, en signalant la nécessité, dans certains cas, de châtiments plus ou moins terribles, directement infligés par Dieu lui-même aux hommes rebelles à tous les autres modes de la discipline, ne vient-elle pas confirmer de nouveau, à sa manière, la difficulté que l'homme trouve à devenir sage? D'où vient que tant d'hommes ne veuillent ni connaître ni pratiquer les moyens assurés d'atteindre le bonheur? Et d'où vient que ceux qui consentent à le vouloir n'y puissent parvenir qu'au prix de si pénibles efforts et sous l'aiguillon parfois douloureux de la discipline? Ne

serait-ce pas dans la déchéance actuelle de l'homme qu'il faudrait voir la cause de ces faits surprenants, dans cette déchéance qui, en même temps qu'elle corrompt la volonté, remplit l'entendement d'ignorance et de ténèbres ?

Toutefois, pour justifier les sages hébreux, nous avons plus que ces inductions, quelque légitimes qu'elles puissent être : n'est-ce pas un aveu de la culpabilité générale des hommes que renferme ce distique :

Qui dira : j'ai purifié mon cœur,
Je suis net de mon péché (1) ?

On ne pourrait pas, il est vrai, multiplier les exemples de cet aveu. Mais, parce qu'il est isolé, doit-on le considérer comme nul et non avenu ? Nous le croyons d'autant moins qu'il y a, dans les Proverbes, d'autres sentences qui, sans exprimer identiquement la même vue, contiennent cependant des déclarations analogues ou susceptibles d'un sens voisin, celle-ci par exemple :

La folie est attachée au cœur de l'enfant ;
La verge de la correction l'éloignera de lui (2).

Les sages hébreux ont donc connu le péché. Dira-t-on qu'ils ne l'ont pas assez connu et n'en ont pas assez tenu compte ? Mais les poètes gnomiques ne sont, à ce titre, ni plus coupables, ni moins clairvoyants que les autres Hébreux (3). Le sentiment du péché est loin d'avoir, dans les

(1) XX, 9.
(2) XXII, 15.
(3) N'a-t-on pas pu accuser les Psaumes (Cf. VII, 9 ; XVII, 1-5 ; XVIII, 21-25) non seulement de ne pas flétrir le sentiment de la propre justice, mais même d'en être imprégnés ? Assurément les défenseurs de la poésie lyrique d'Israël ne sont pas courts d'arguments. Ce n'est pas

hommes de l'ancienne alliance, l'intensité et la délicatesse qu'il a ou doit avoir constamment au fond de l'âme chrétienne. Qu'une grande faute soit commise par un vrai et pieux Israélite, le voilà aussitôt couvert de confusion et bourrelé de remords, comme on en peut juger par le cas du Psaume LI. Ce péché exceptionnel lui ouvrira un jour terrible sur le fonds caché de corruption innée qui est en lui. Mais habituellement le sentiment du péché sera, sinon absent, du moins voilé et presque inconscient. La justice sera appréciée d'un point de vue un peu extérieur (1). Ici encore, les Proverbes, et avec eux l'hébraïsme tout entier, se trouvent inférieurs au christianisme. Mais comment s'en étonner? Une révélation supérieure de la sainteté ne peut que donner une révélation supérieure du péché. Christ, qui ôte les pé-

lui-même, disent-ils, ce n'est pas sa vertu et son mérite que le Psalmiste entreprend de glorifier : c'est Jéhovah, Jéhovah qui soutient ses fidèles, et dont la justice écrase ceux qui sont ses ennemis avant d'être les ennemis de David. Ils ajoutent qu'il s'agit surtout, dans les vers incriminés, de la résolution que formait David de servir Jéhovah, et dont nous n'avons aucun motif de suspecter la sincérité, mais qui n'exclut pas la faiblesse ni la peccabilité. Seulement, après qu'ils ont multiplié et développé les raisons de cette sorte, ils en viennent bien à avouer qu'un chrétien ne se serait pas exprimé en de pareils termes.

(1) Toutes ces observations s'appliquent encore mieux, et sans qu'il soit nécessaire d'y apporter des restrictions, à ces Juifs pour lesquels, suivant M. Blanc-Milsand (*Etude sur l'origine et le développement de la théologie apostolique*, p. 107-108), « la notion proprement dite du péché n'existait pas, » car « la haute opinion qu'ils avaient de la dignité humaine les empêchait d'accepter le fait de la dégradation et de la corruption de la nature de l'homme... Leur orgueil national ne leur permettait pas d'admettre que le péché originel pût avoir quelque conséquence et être de quelque valeur pour le véritable Israélite. Le seul fait d'être Juif était une sorte de régénération et de nouvelle naissance. « Pour nous, » leur fait dire Paul avec juste raison, « nous sommes Juifs de naissance, et « non pécheurs d'entre les Gentils. » (Gal., II, 15.)

chés du monde, commence par les faire peser d'un poids écrasant sur la conscience des pécheurs. Il nous montre dans toute sa vérité, c'est-à-dire dans toute son horreur, cet état auquel il veut nous ravir. Et comme ce n'est que par lui qu'on connaît vraiment le péché, ce n'est aussi que par lui qu'on peut éprouver la vraie repentance.

III

Les détracteurs de la doctrine de la Sagesse ne se contentent pas de lui adresser les reproches qui viennent d'être examinés. Ils dirigent encore contre elle une nouvelle accusation non moins importante, tout aussi peu fondée. Ils la blâment de ce qu'elle prend ce monde même pour base et pour terme ; de ce qu'elle paraît ignorer l'existence d'une vie postérieure à la mort, en un mot de ce qu'elle est purement terrestre. Or, à supposer que ce qu'ils désapprouvent fût strictement réel, il s'agirait encore de savoir si et dans quelle mesure on est en droit de le désapprouver.

Reconnaissons sans hésiter, avec M. Bruston, qu'« un grand nombre des maximes des Proverbes expriment l'antique doctrine de la rémunération terrestre des justes et des méchants (1). Aux premiers, richesses, honneurs, longue vie, maison assurée; aux autres, le malheur, une vie courte et, après eux, la ruine pour leurs enfants (2). »

Seulement , que l'on nous permette d'ajouter que « cette conception primitive et enfantine de la justice de Dieu, » qui consiste en ce que l'on « tenait pour certain que

(1) X, 27; XI, 8, 31 ; XII, 7, 21 ; XIII, 21, 22, 25 ; XIV, 11, 12 ; XIX, 16, 23 ; XX, 7, 20 ; XXII, 4.

(2) *Discours sur l'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux*, p. 28.

l'homme pieux et intègre est toujours récompensé et le méchant puni dans la vie présente, » — « contient après tout un grand fonds de vérité (1); » de telle sorte que si l'on peut ici noter une lacune, on ne peut dénoncer une erreur dans la morale des gnomiques.

Et ensuite, que l'on nous autorise à remarquer que cette notion de la justice divine, si imparfaite qu'elle soit, tend à la doctrine de l'immortalité (2) et doit, après quelques expériences nouvelles présidées par Dieu et quelques réflexions dirigées par l'Esprit-Saint, aboutir finalement à la croyance à là vie future. Cette notion se compose, en effet, de deux affirmations :

1. Dieu récompense le bien et punit le mal;

2. Cette récompense et cette punition se font ici-bas.

Or, de ces deux assertions, la première est inspirée aux sages par leur conscience, par leur religion essentiellement morale, par leur foi en un Dieu juste et saint; elle est inébranlablement fixée dans leur cœur, et ils ne la renieront jamais. La seconde, au contraire, est surtout fondée sur leur expérience ou plutôt leur inexpérience. Les Israélites ont commencé par croire que tous les actes humains recevaient

(1) *Ibid.*, p. 19. Cf. Chappuis, *op. cit.*, p. 116-117.

(2) Nous employons ce terme tant pour la commodité du discours que parce qu'on a coutume de s'en servir à propos des Proverbes, et de l'Ancien Testament en général. Mais qu'il soit bien entendu que nous n'avons garde d'attribuer, dans l'espèce, à cette expression le sens que lui attribue de nos jours la philosophie spiritualiste. Les idées des sages israélites, comme celles de la plupart des écrivains du canon hébreu, sont trop peu développées, sur la question qui nous occupe, pour que l'on puisse ranger ces auteurs soit parmi les partisans de la résurrection des corps, soit parmi les adeptes de l'immortalité de l'âme, au sens pour ainsi dire technique de la locution. A leur sujet, il ne peut être question, et l'exactitude nous inviterait à ne parler que de croyances à une vie future : la précision absolue consisterait ici à rester dans le vague.

tôt ou tard ici-bas leur sanction. Il n'y a pas lieu d'en être surpris. Mais qu'ils en arrivent à constater que les choses se passent tout autrement dans la vie, que tel méchant meurt après une vie relativement heureuse et tel homme de bien après une série ininterrompue de malheurs ; qu'ils en viennent, en un mot, à s'apercevoir que, sur cette terre, Dieu ne récompense et ne punit ceux qui méritent d'être punis et récompensés ni toujours ni même le plus souvent, ils seront bien forcés de renoncer à leur seconde proposition. Seulement, comme ils conserveront la première, ils se verront logiquement amenés à statuer une existence autre que l'existence présente et dans laquelle puisse s'exercer cette rémunération à laquelle ils ne cessent de croire, mais dont ils ne peuvent plus affirmer l'actuelle réalité.

Et l'on peut déjà constater, dans le livre des Proverbes, les premières lueurs de cet espoir d'une vie future (1). Nous ne nous arrêterons pas à discuter la fameux texte des Proverbes (2) dans lequel on a souvent cru trouver non seule-

(1) Nous avons beaucoup profité, pour la brève exposition qui va suivre, du *Discours* déjà cité de M. Bruston, p. 27-30.

(2) XII, 28. Indiquons seulement, sans entrer dans le détail des arguments et des objections, les principales interprétations auxquelles ce verset a donné lieu. Elles peuvent être rangées en deux catégories, suivant que leurs auteurs lisent *al-maveth* ou *el-maveth* :

1. Partisans de la leçon *al-maveth*. — Il faut classer parmi eux Umbreit, Gramberg, Rosenmüller, Vaihinger, Elster, Bertheau, Fürst, Ewald, Delitzsch, M. Halévy, M. Reuss, Plumptre, etc... L'on pourrait à la rigueur distinguer parmi eux, à côté de ceux qui voient dans *al-maveth* un mot composé, correspondant exactement à notre mot *immortalité*, ceux pour lesquels *al* est indépendant de *maveth* et se rapporte au verbe *être* sous-entendu : « Sur le chemin qu'elle trace, la mort n' (*est*) point. »

II. Partisans de la leçon *el-maveth*. — Ils se divisent en deux camps. Le premier, et celui auquel se rallient la plupart des critiques de notre

ment l'idée, mais le terme même d'immortalité. Il n'est ni indispensable ni suffisant de traduire אל־מות par immortalité pour découvrir la doctrine de l'immortalité dans les Proverbes. Car, d'un côté, plusieurs critiques admettent la présence de cette idée dans nos sentences sans consentir à y retrouver le terme qui l'a exprimée chez les Grecs et l'exprime encore de nos jours ; et, par contre, il est des exégètes qui se refusent à attribuer cette idée aux sages hébreux tout en ne faisant aucune difficulté de lire dans les Proverbes le mot d'immortalité. Mais on peut alléguer d'autres textes pour montrer que certains sages ont commencé à porter leurs regards sur la vie d'outre-tombe. De ces déclarations :

Lorsque le méchant meurt, son espérance périt (1) ;
L'homme qui s'écarte du chemin de la sagesse
Reposera dans l'assemblée des Rephaïm (2) ;

il semble que l'on puisse conclure que, dans la pensée de leurs auteurs, il n'en est pas de même pour le juste et le sage. C'est en effet ce qui est dit ailleurs :

Le juste, en sa mort, est plein de confiance (3).

seconde catégorie, comprend Hitzig, Zöckler, Rohling, Gesenius, etc... Ces critiques traduisent נתיבה par *sentier détourné*, c'est-à-dire *du péché* (Seitenweg = Abweg, Irrweg) : « Le chemin détourné mène à la mort. » Le second n'est défendu, à notre connaissance, que par M. Bruston, pour lequel נתיבה signifie : « La voie battue, c'est-à-dire fréquentée, suivie par la multitude, en un mot, la voie large, » et qui rapproche notre proverbe de Math., VII, 13.

En dehors de toute cette classification, le plus récent commentateur des Proverbes, Nowack (1883), ne se déclare satisfait par aucune interprétation. Avec le texte actuel, qu'il renonce d'ailleurs à corriger, il pense qu'il est impossible d'obtenir un sens acceptable.

(1) XI, 7.
(2) XXI, 16.
(3) XIV, 32.

Il y a pour le sage une route de vie qui mène en haut,
Pour éviter le Scheol qui est en bas (1).

On cite encore les versets suivants :

N'épargne pas la correction à l'enfant...
En le frappant de la verge,
Tu délivreras son âme du Scheol (2).
Que ton cœur n'envie point les pécheurs,
Mais qu'il ait toujours la crainte de l'Eternel;
Car il est un avenir,
Et ton espérance ne sera pas anéantie (3).
Ne porte pas envie aux méchants;
Car il n'y a point d'avenir pour celui qui fait le mal,
La lampe des méchants s'éteint (4).

En face de tous ces passages, si on les rapproche les uns des autres, si on les groupe, et quoique le sens que nous avons donné à quelques-uns d'entre eux, pour ne pas dire à tous, puisse être contesté avec plus ou moins de raison par maints exégètes, n'est-il pas permis d'affirmer que « pour l'auteur de ces maximes et probablement aussi pour ceux qui les ont recueillies, les âmes des justes ne descendaient pas au Scheol, mais seulement celles des méchants, et que celles des justes allaient « en haut, » c'est-à-dire, sans doute, auprès de Dieu (5) ? »

Assurément, la croyance en l'immortalité est loin d'être exprimée, dans les Proverbes, d'une façon nette et précise. Et c'est ici le cas de faire une application particulière de la

(1) XV, 24.
(2) XXIII, 13-14.
(3) XXIII, 17-18. Cf. XXIV, 14.
(4) XXIV, 19-20.
(5) Bruston, *op. cit.*, p. 29.

remarque générale de Œhler, d'après lequel ce qui sera, dans l'économie des accomplissements, article de *foi*, demeure, dans l'ancienne alliance, objet d'*espérance* (1). Mais si l'on voulait faire aux sages un crime de cette incertitude et de ces hésitations, l'on ne devrait pas oublier de condamner avec eux tous les Israélites et de censurer, en même temps que les *maschal*, tous les livres de l'Ancien Testament; encore faudrait-il être juste, et ne pas reprocher si durement aux poètes gnomiques ce que l'on passerait, d'une autre part, si facilement aux autres auteurs des Ecritures. « Depuis les temps les plus reculés, » écrit M. Bruston, « jusqu'à l'époque où furent écrits le livre de l'Ecclésiaste, la Sapience de Jésus fils de Sirak, la prophétie de Barouk et le roman de Tobit, presque tous les livres canoniques et la plupart des livres apocryphes de l'Ancien Testament parlent du Scheol ou du Hadès comme d'un lieu souterrain, ténébreux, silencieux, où tous les humains doivent descendre et d'où nul ne peut revenir, où l'on ignore ce qui se passe sur la terre, où l'on est faible et triste, où l'on est enfin comme si l'on n'était pas (2). » Bien rares sont les déclarations des livres saints dans lesquelles il est possible de trouver, avec quelque vraisemblance, l'affirmation d'une immortalité bienheureuse. Et si l'on écarte les citations qui ont été empruntées plus haut aux Proverbes, l'on sera sans doute fort embarrassé pour produire d'autres témoins de la croyance en une vie future que quelques versets plus ou moins décisifs de Job et quelques psaumes peu nombreux.

Dès lors, ce ne sont pas seulement les Proverbes, ce sont tous les monuments de la littérature canonique des Hébreux dont il faut constater l'infériorité en face des livres du Nouveau Testament. Et quoique, dans les Proverbes, comme dans

(1) *Op. cit.*, I, p. 4.
(2) *Op. cit.*, p. 16.

les autres ouvrages de l'Ancien Testament, il y ait sans doute moyen de signaler au moins quelques pressentiments de cette belle croyance, ce n'est pas sans raison que l'Apôtre a pu désigner Jésus-Christ comme le véritable et suprême révélateur, comme celui « qui a mis en évidence la vie et l'immortalité par l'Evangile (1). »

Les trois griefs auxquels nous venons de répondre, sont certainement les plus importants que l'on ait jamais mis ou que l'on puisse jamais mettre en avant contre les sages hébreux. Et peut-être même découvrirait-on malaisément de nouvelles inculpations qui ne soient déjà implicitement contenues dans les accusations qui ont été examinées.

Les trois réfutations de ces trois reproches ont montré que les enseignements des gnomiques d'Israël, pour être souvent incomplets, ne deviennent cependant pas faux ; que condamner sous de tels chefs les sages de la Palestine, ce serait, pour ainsi dire, également et indistinctement condamner tous les Hébreux, et enfin que si l'Evangile surpasse la doctrine de la Sagesse, — ce qui n'est pas bien étonnant, — il ne la contredit pas, — ce qui doit sans doute suffire aux plus ardents admirateurs des Proverbes.

(1) 2 Tim., I, 10.

CHAPITRE IV.

LES GNOMIQUES HÉBREUX ET LES AUTRES ÉCRIVAINS D'ISRAEL.

Dans ce chapitre, où l'on rapprochera les Proverbes des autres productions littéraires que nous ont transmises les Hébreux, pour marquer la place qui convient à notre collection dans l'ensemble de l'Ancien Testament et les ressemblances ou les différences que nos sentences peuvent présenter, en ce qui concerne leur contenu, avec les autres parties de la Révélation, c'est uniquement en présence de la Loi et de la Prophétie que la Sagesse hébraïque sera placée.

Il serait superflu de s'attarder à soutenir l'utilité de la double confrontation que nous annonçons : elle se légitime d'elle-même. Puisque des théologiens éminents, Œhler entre autres et surtout, ont cru devoir diviser leur exposition de la théologie de l'Ancien Testament en trois parties : la Loi, la Prophétie et la Sagesse, il est clair que, pour achever de bien comprendre celui des trois termes dont nous avons entrepris ici une étude spéciale, il ne sera pas inutile de noter le lien qui l'unit aux deux autres ou la distance qui l'en sépare.

Il ne faut pas s'attendre à voir établir ici un parallèle entre la poésie gnomique et la poésie lyrique d'Israël.

Au point de vue littéraire, en effet, ce parallèle a déjà

été tracé dans notre introduction, et au point de vue moral et religieux, qui est celui où nous devons actuellement nous mettre, il a été au moins ébauché, soit dans cette même introduction, soit dans les pages que nous avons consacrées à l'exposition du contenu des Proverbes.

Qu'on le remarque d'ailleurs, si les Psaumes constituent un genre poétique et méritent par là une place toute spéciale dans une histoire de la littérature des Hébreux, on ne peut pas affirmer qu'ils forment, à eux seuls, une partie unique, et, pour ainsi dire, irréductible de la Révélation, un terme qui puisse être ajouté aux trois termes : Loi, Prophétie, Sagesse, sans faire double emploi avec aucun d'eux. OEhler (1) divise les Psaumes en deux catégories : les Psaumes prophétiques, qui sont, comme leur nom l'indique, du ressort de la Prophétie, et le reste des Psaumes, qu'il range parmi les monuments de la Sagesse. Or, si, parmi les Psaumes, au nombre de quarante environ (2), qu'OEhler cite dans la section de son ouvrage intitulée : Sagesse, l'on ne peut guère nier que plusieurs n'aient le droit d'occuper en tout ou en partie la place qu'OEhler leur attribue, il en est, par contre, dans lesquels on trouverait difficilement de quoi justifier leur inscription sous cette étiquette. Pour nous borner à un exemple, quelques mots d'OEhler lui-même vont nous montrer que certains de ces chants appartiennent plutôt à la section de la Loi : « Voyez cet Israélite pieux ! Il connaît l'histoire de son peuple, il réfléchit à la manière dont Dieu l'a conduit depuis son origine ; il compare la législation de Moïse avec celle des

(1) *Op. cit.*, I, p. 63.

(2) En voici le relevé à peu près complet : III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XIV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXV, XXVII, XXX, XXXIII, XLIX, LIX, LXIII, LXIX, LXXIII, LXXVIII, LXXXVIII, XC, XCII, CIII, CIV, CXI, CXV, CXIX, CXXXV, CXXXIX, CXLII, CXLVII, CXLVIII.

autres peuples, et cette comparaison lui en fait comprendre toute l'excellence » (Deut., IV, 6. Ps. CXLVII, 19; XIX, 8). Il ne se lasse pas, dans les 176 versets du psaume CXIX, de célébrer la Loi de son Dieu : « Ouvre mes yeux, pour que je contemple les merveilles de la Loi ! » (v. 18) (1).

On doit donc convenir, pour rester dans le vrai, que les Psaumes peuvent être divisés en trois catégories : les psaumes légaux, les psaumes prophétiques et les psaumes sapientiaux (2). Et même il faut ajouter, d'une part, que bien des psaumes ne rentrent dans aucune de ces catégories, ou, si l'on préfère, rentrent dans toutes à la fois, se bornant à exprimer des idées et des sentiments qui sont communs à tous les Hébreux et que l'on retrouve dans tous leurs écrits; d'autre part, qu'il est impossible de donner une classification rigoureuse et complète de ces élans de l'âme, car souvent le même cantique aborde tant de sujets qu'il ne reste vraiment aucune catégorie à laquelle il soit impossible de l'attribuer.

Bien plus, non seulement il est inutile de comparer les Proverbes à d'autres écrits qu'aux écrits légaux ou prophétiques, mais il n'y a même pas lieu d'examiner tour à tour

(1) *Op. cit.*, II, p. 410.

(2) Entre ces Psaumes sapientiaux et les Proverbes, il ne peut y avoir, pour le fond, qu'une différence de degré et non de nature; et, pour ce qui regarde la forme, on n'a qu'à se reporter à notre introduction, où nous avons cherché à montrer comment la poésie gnomique a pris naissance dans la poésie lyrique et s'est peu à peu détachée d'elle : ce qui implique l'existence de chants intermédiaires participant à la fois de celle-ci et de celle-là, et formant le passage de l'une à l'autre, — et où nous avons admis que tel poète, plus particulièrement doué pour le genre gnomique, pût avoir l'idée de composer des poésies lyriques : ce qui implique la possibilité de psaumes d'un caractère tout spécial et constituant une sorte de transition à rebours entre les deux genres.

les rapports de la Sagesse à la Loi et les rapports de la Sagesse à la Prophétie (1).

Au fond, la Loi n'est qu'une Prophétie, et, inversement, la Prophétie n'est que la continuation de la Loi. Et, pour qui y regarde de près, la Loi et la Prophétie ne sont que deux formes à la fois successives et simultanées de ce que l'on peut appeler la Théocratie. La personne même de Moïse vient nous fournir le symbole de cette union intime : en lui se concentrent tout ensemble la Loi, que l'on désigne souvent sous le nom même de *mosaïme*, et la Prophétie, puisqu'il commence cette longue suite de témoins de Jéhovah qui vont se succéder les uns aux autres de génération en génération, et puisqu'il est le premier des prophètes (2), non seulement par la date, mais aussi par la grandeur, et comme celui en qui le prophétisme se montre avec un éclat, une puissance et une perfection que l'on pourra dans la suite reproduire en partie, mais non pas égaler.

La question générale des rapports des Proverbes au reste de la Révélation (3) se réduit donc, en dernière analyse, à la

(1) Lorsque, à la fin de sa traduction des Psaumes, M. Bruston a entrepris (p. 295-297) une classification de ces chants, c'est par cette déclaration qu'il a débuté : « Notre classification n'a rien d'absolu. Plusieurs psaumes sont d'un contenu si général, qu'il est difficile de les ranger dans une catégorie bien déterminée. Nous les avons quelquefois indiqués sous deux titres différents. »

(2) Os., XII, 14. Deut., XVIII, 15, 18; XXXIV, 10. — S'il est vrai qu'Abraham, en Gen., XX, 7, et les patriarches, en Ps. CV, 15, reçoivent le titre de *prophètes*, il est permis de penser que ce terme n'a pas encore, dans ces deux textes, la portée ordinaire et en quelque sorte officielle qu'il a acquise plus tard, et que nous lui attribuons.

(3) Ce que Elster exprime en ces mots : « die Stellung der Spruchweisheit im Ganzen des Alten Bundes » (*Commentar*, p. 6), ou : « die Bedeutung der Proverbien im Ganzen der alttestamentlichen Religion » (*Deutsche Zeitschrift*, 12 février 1853, p. 54).

question plus étroite et plus précise des rapports des Proverbes à la Théocratie.

I

Le premier fait qui frappe l'esprit de celui qui entreprend d'examiner cette question, c'est l'absence du point de vue théocratique dans les Proverbes.

En effet, il est bien rarement parlé de la loi dans les Proverbes. Peut-être même n'y est-elle jamais mentionnée. Dans les rares passages (1) qui renferment le mot תורה, il est douteux que ce mot reçoive une seule fois l'acception de *loi mosaïque*. Et il semble que ce soit ici le cas de répéter, à propos de notre livre, l'observation que M. Krüger a déjà faite au sujet des chapitres XL-LXVI d'Esaïe : « תורה n'a jamais dans nos discours le sens technique de « loi ; » mais signifie « instruction, » conformément au sens du hiphil הורה (2). » Gesenius, dont, il est vrai, les listes d'exemples ne sont pas absolument complètes, range presque tous les versets qui contiennent le terme תורה sous le titre : *institutio, doctrina*, et n'en cite pas un sous la rubrique : *lex* (3). Même en XXIX, 18 où תורה est en parallèle avec חזון, et où plusieurs critiques voient la mention de la loi à côté de celle de la prophétie, Gesenius prend תורה dans le sens d'enseignement. Et, de fait, rien n'indique que l'on soit

(1) I, 8; III, 1; IV, 2; VII, 2; XXVIII, 4, 7, 9; XXIX, 18; XXXI, 26.

(2) *Essai sur la Théologie d'Esaïe*, XL-LXVI. Leipzig, 1880, p. 75, note 1. L'auteur ajoute : « Ici c'est l'ensemble des instructions que Jéhovah donne à Israël depuis les origines du peuple jusque dans l'exil. » Dans les Proverbes, תורה représente l'ensemble des instructions que le sage donne à ses disciples, la partie théorique de la מוסר.

(3) *Thesaurus linguae hebraeae*, p. 627.

obligé de croire que l'auteur a voulu, en ce texte, rapprocher de la prophétie la Loi plutôt que la Sagesse.

Si la Loi n'est même pas nommée et si la prophétie n'est rappelée qu'une fois (1), la liste des passages qui font allusion aux préceptes de la Loi (2) ou les reproduisent se réduit de même à bien peu de chose. Il faut d'abord citer ce verset :

> Ne déplace pas la borne ancienne,
> Que tes pères ont posée (3),

où plusieurs ont cru découvrir un écho du Deutéronome (4). Mais on ne peut guère ajouter à ce rapprochement que celui de ces déclarations :

> Toute parole de Dieu est éprouvée ;
> Il est un bouclier pour ceux qui cherchent en lui un refuge ;

(1) Il est vrai que, dans le titre du chapitre XXX, on lit les termes משא et נאם. Mais, d'abord, ceux mêmes qui voient dans ces mots « l'épithète relevée de prophétie et d'oracle, » avouent que les paroles d'Agur « portent cette épithète, non que l'élément prophétique y joue aucun rôle, mais sans doute à cause de l'importance que l'auteur attachait à ses leçons, et de la vénération dont il voulait qu'on les entourât » (Reymond, *op. cit.*, p. 49). Et ensuite, la plupart des exégètes adoptent aujourd'hui la modification de la ponctuation qu'Hitzig a proposée, et d'après laquelle משא désigne une tribu ismaélite (Gen., XXV, 14), « dans laquelle s'était peut-être conservée la croyance en un Dieu unique » (Bruston, *Encycl. Licht.*, art. *Proverbes*). Quant à נאם, pour se convaincre qu'il ne désigne pas nécessairement une prophétie, l'on n'a qu'à se rappeler Ps. XXXVI, 2.

(2) Il va sans dire que nous entendons par là les préceptes particuliers à la Loi, et non les enseignements moraux communs à tous les livres de l'Ancien Testament.

(3) XXII, 28.

(4) XIX, 14.

N'ajoute rien à ses paroles,
De peur qu'il ne te reprenne et que tu ne sois trouvé menteur (1) ;

et d'une autre parole du Deutéronome (2).

Il est vrai que les sages hébreux parlent un peu plus souvent des sacrifices. Mais il faut remarquer, d'abord, que les passages relatifs à ce sujet, et dont quelques-uns rappellent certaines paroles des prophètes (3), ne sont pourtant pas bien nombreux (4); et puis, qu'après tout, les sacrifices n'ont rien de spécialement théocratique, attendu qu'on les

(1) XXX, 5-6.
(2) IV, 2.
(3) Par exemple, XXI, 3 :

La pratique de la justice et de l'équité :
Voilà ce que l'Eternel préfère aux sacrifices.

Les sentences des Proverbes qui peuvent passer pour des emprunts faits aux déclarations des prophètes sont assez rares. Nous n'avons guère pu découvrir en ce genre que le verset I, 16 :

Car leurs pieds courent au mal,
Et ils ont hâte de répandre le sang,

qui offre une parenté manifeste avec Esaïe, LIX, 7.

Encore croyons-nous nous rappeler qu'il s'est trouvé des exégètes pour prétendre que d'Esaïe et de l'auteur des neuf premiers chapitres des Proverbes, c'est le premier qui a imité le second, et non pas le second qui a copié le premier. Il nous importe peu, pour le but que nous poursuivons ici, de savoir quel est celui des deux qui s'est approprié les expressions de l'autre. Nous saisissons toutefois l'occasion de faire remarquer, — ce qui ne laisse pas que d'avoir une certaine importance, — que les prophètes ne font à peu près aucun emploi des Proverbes, et que, par suite, ce n'est pas seulement de l'indépendance des sages vis-à-vis des prophètes qu'il faut parler, mais encore et tout autant de l'indépendance des prophètes vis-à-vis des sages. L'indépendance est mutuelle.

(4) III, 9; VII, 14; XV, 8; XXI, 3, 27.

retrouve prescrits et pratiqués dans presque toutes les religions et dans celles-là même qui ressemblent le moins à des théocraties.

Il est enfin d'autres lacunes qui s'opposent à toute velléité d'établir des rapports étroits entre la Théocratie et la Sagesse. Tandis que les historiens, tandis que les prophètes sont pleins d'allusions au paganisme, les sages ne disent pas un mot de l'idolâtrie. Voilà un silence au moins étonnant. Car « dans le Décalogue, » suivant les expressions de M. Bœgner (1), « les dix paroles sont rangées naturellement par ordre d'importance. Or quel est le principe qui a présidé à leur groupement ? C'est l'idée même de l'alliance. Aussi l'idolâtrie est-elle le péché par excellence ; le Deutéronome tout entier l'atteste ; et la raison en est claire : l'idolâtrie, c'est la rupture de l'alliance. Adorer des dieux étrangers, c'est rompre le nœud qui rattache Israël à son Dieu. » Supposé que les Proverbes soient vraiment théocratiques : comment s'expliquer qu'ils ne fassent aucune mention du culte de Baal ou d'Astarté, qu'ils ne consacrent aucun *maschal* à flétrir ce polythéisme, coupable non seulement au point de vue religieux, mais aussi au point de vue politique, puisque, chez un peuple soumis au gouvernement théocratique, prendre un autre dieu que Jéhovah, c'est commettre un crime de haute trahison, car c'est travailler au renversement du chef de l'Etat ? Pareillement, d'où vient qu'ils gardent une réserve absolue sur la profanation du nom de Dieu, sur l'inobservation du sabbat ? D'où vient que le mot de sainteté ne se rencontre jamais dans les Proverbes (2) ? L'absence de ce

(1) *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament.* Thèse, 1876, par A. Bœgner, p. 42.

(2) On rencontre quelquefois le mot en Job (V, 1 ; VI, 10 ; XV, 15), mais non dans les Proverbes ; et encore faudrait-il expliquer la rareté du mot en Job.

terme, aussi bien que de l'idée qu'il exprime, est d'autant plus surprenante que, d'après M. Bœgner (1), « la loi ne contient aucune disposition qui ne puisse se ramener au commandement : « Soyez saints. » Aussi est-ce l'idée de la sainteté qui, d'après l'Exode (2), introduit et résume toute la législation (Ex., XXX-XXI) (3). »

Loi, culte, sacrifices, prophétisme, idolâtrie, sainteté, voilà donc tout autant de points sur lesquels on serait mal avisé d'aller demander des renseignements aux sages hébreux. Un tel oubli de ce qui constitue aussi bien les parties importantes que les parties secondaires de la Théocratie est assez significatif. Le groupement de toutes ces questions sur lesquelles les sages hébreux se sont tus, nous semble entraîner cette conclusion : les sages sont indépendants de la Théocratie : ce n'est pas sur le terrain de la Théocratie qu'ils se meuvent ; et, comme le dit fort bien Œhler, « ils sortent du domaine de la Théocratie, de son histoire, de ses institutions (4). »

Cette indépendance mutuelle des deux termes de notre comparaison paraît assez évidente. On l'a pourtant niée (5),

(1) *Op. cit.*, p. 42 et suiv., et 46 et suiv.

(2) Cf. Ex., XIX, 4-6.

(3) Cf. Jean Monod, *Encycl. Licht.*, art. *Sainteté :* « Les ordonnances multipliées et minutieuses qui constituaient son culte : purifications, distinction entre les aliments, sacrifices divers, n'étaient que l'expression infiniment détaillée, et sans cesse remise sous les yeux d'Israël, de cette double vérité : Jéhovah est saint, son peuple est appelé à être saint. »

(4) *Op. cit.*, II, p. 407.

(5) Œhler lui-même ne reste pas toujours fidèle à sa propre affirmation, et c'est justement dans la page à laquelle ont été empruntés les mots qui viennent d'être cités, qu'il s'exprime de la façon suivante : Le sage « cherche à rester fidèle au point de vue de la révélation ; il cherche à en tirer les conséquences ; il cherche même, en continuant les lignes dont l'Ancien Testament ne trace que le commencement, à arriver

de même que l'on a méconnu, nous l'avons vu plus haut, le caractère pratique des Proverbes. Et, ici encore, nous nous trouvons dans la nécessité de réfuter des théories dont il est bien difficile de comprendre seulement qu'elles soient nées.

Voici d'abord l'opinion professée par Zöckler (1), Stähelin (2), Hävernick (3), Vaihinger (4), et qui est exposée de la sorte par M. Chappuis : « En observant fidèlement la loi de Jéhovah, l'homme acquiert le don de la sagesse, qui lui fait sentir de plus en plus le prix d'une vie conforme à la loi et le porte à appliquer celle-ci aux diverses relations de la vie. Il fait ainsi des progrès continuels dans la connaissance et l'amour du bien, et il dépasse bientôt la lettre de la loi. C'est dans les hagiographes tout particulièrement que nous trouvons cette *Sagesse légale*. Elle se présente surtout sous la forme de gnomes ou proverbes moraux, lesquels *suivent la loi* et nous font voir qu'elle a pénétré dans la vie populaire... La sagesse consiste dans la crainte de l'Eternel et dans l'observation de sa loi (5). »

Il est inutile de réfuter longuement une théorie dont tout notre exposé de la doctrine des Proverbes démontre l'inexactitude. Le silence des Proverbes sur tout ce qui concerne la Théocratie, tant la Loi que les Prophètes, est un fait que nous avons constaté, et contre la réalité duquel aucune dénégation ne saurait prévaloir. Aussi bien, M. Chappuis en est-il

à l'intelligence de telle difficulté que la révélation indique, mais qu'elle ne résout pas. »

(1) *Einleit.*, p. 1. Cf. Vallotton, *op. cit.*, p. 102, 224-225.

(2) *Einleit.*, p. 421 : « Alle Pflicht wird in unsrer Schrift auf das Gesetz, und die in ihm enthaltene Offenbarung Gottes zurückgeführt. » En vérité, l'on ne s'en douterait guère !

(3) *Einleit.*, III, p. 379 et suiv.

(4) *Einleit.*, p. 14, 31 et suiv.

(5) *Op. cit.*, p. 111.

réduit, pour étayer sa thèse, à alléguer un texte que l'on ne s'attendait guère à voir en cette affaire, une déclaration du Deutéronome : « Vous les (1) observerez et vous les mettrez en pratique ; car ce sera là votre sagesse (2) et votre intelligence aux yeux des peuples, qui entendront parler de toutes ces lois et qui diront : Cette grande nation est le seul peuple sage et intelligent (3). »

Il est trop évident que ce passage ne se trouve pas dans les Proverbes : ce qui lui ôte toute autorité. Et il suffit d'en dire autant de celui-ci que M. Chappuis, suivant que l'on se

(1) *les*, c'est-à-dire les lois et les ordonnances.

(2) חכמתכם ובינתכם.

(3) Deut., IV, 6. — Du reste, dans les pages 112 et suivantes, l'auteur mêle, sans beaucoup de discernement, les citations des Psaumes et des Proverbes ; et lorsqu'il entreprend, par exemple (p. 112), de définir la Sagesse « la loi subjectivée, la loi prise dans sa plus haute exigence, » c'est sur des citations de Psaumes qu'il appuie sa définition. Or, nous l'avons vu, parmi les Psaumes, il n'y en a qu'un petit nombre de *sapientiaux*. M. Chappuis ne se préoccupe même pas de savoir si les psaumes qu'il cite appartiennent à cette catégorie plutôt qu'à celle de la Loi ou de la Prophétie. C'est une première et regrettable lacune. Mais lors même qu'elle serait comblée et que M. Chappuis se serait enquis de ce que nous lui reprochons d'avoir oublié, nous lui contesterions encore le droit de s'en référer aux Psaumes. Tel psaume *sapiential* peut fort bien ne pas l'être depuis le commencement jusqu'à la fin ; et, s'il contient des déclarations qui non seulement se rapprochent de la Loi, mais encore s'éloignent de la Sagesse, ne peuvent être mises en parallèle avec des sentences gnomiques et contredisent même la tendance générale de ces maximes, il faut considérer ces déclarations comme des enclaves du territoire de la Loi situées en plein domaine sapiential et se garder de les transformer en dépendances des possessions légitimes des sages hébreux. Car autant vaudrait alors, pour définir la חכמה, recourir au Pentateuque. M. Chappuis n'hésite pas à le faire. Mais cette conséquence qu'il a tirée lui-même pratiquement de sa méthode et qu'il n'a pas craint d'appliquer, suffit pour discréditer la théorie et pour condamner sans appel un procédé qui viole à la fois la logique et l'histoire.

place à son point de vue ou au nôtre, a eu tort ou raison de ne pas citer : « Mon peuple ne connaît pas la loi de l'Eternel. Comment pouvez-vous dire : nous sommes sages (1), la loi de l'Eternel est avec nous (2) ? »

L'opinion de M Reuss mérite un examen plus approfondi. Ce critique ne pense pas que ce soit avoir assez fait que de nier purement et simplement la réalité. Il constate ce qui est ou du moins une partie de ce qui est, et cherche à expliquer ce qu'il a constaté. D'après lui, le silence des Proverbes sur l'idolâtrie prouve que ce livre, dans sa forme actuelle, et d'après le choix des matériaux dont il se compose, ne date que d'une époque où les raisons qui provoquèrent la courageuse activité des prophètes n'existaient plus, où Israël ne reconnaissait plus d'autre Dieu que Jéhovah, et où, par conséquent, il était parfaitement superflu de lui enseigner que le culte des idoles était une folie et un crime. Cette époque est postérieure à l'exil, puisque c'est alors seulement que commencent à disparaître les perpétuelles tendances au polythéisme que l'on constate dans l'histoire du peuple juif. « Comment s'expliquer, » s'écrie M. Reuss (3), « qu'un livre qui prend à tâche de prêcher tous les devoirs, d'inculquer toutes les vertus, de combattre tous les travers et toutes les mauvaises passions du cœur humain ait pu oublier ou négliger cette aberration capitale, cette source de tant de vices, si elle existait encore à l'époque où il fut rédigé ? »

La question que l'on vient de lire n'est peut-être pas aussi décisive que son auteur semble le supposer. En effet, il est incontestable, — et M. Reuss le reconnaît lui-même, — que la plupart des Proverbes (X-XXIX par exemple) ont été

(1) חכמים.
(2) Jérém., VIII, 7-8.
(3) *Op. cit.*, p. 156.

composés avant l'exil, donc en un temps où l'idolâtrie exerçait encore sur les Hébreux son coupable attrait. Mais alors pourquoi ne disent-ils rien de ces tentations du polythéisme? M. Reuss assurera-t-il qu'on a supprimé, après l'exil, les sentences dirigées contre l'idolâtrie, parce qu'elles n'avaient plus de raison d'être (1)? Soit. Mais pourquoi donc aurait-on pratiqué sur les Proverbes des suppressions que l'on n'a pas pratiquées sur les discours prophétiques — après l'exil? Et, d'ailleurs, ces suppressions sont-elles bien admissibles lorsqu'on pense aux procédés ordinaires des collecteurs, qui rassemblent tout ce qu'ils peuvent trouver, sans se mettre le plus souvent en peine d'en examiner le contenu?

Admettons pourtant que le silence des Proverbes sur l'idolâtrie provienne de l'époque à laquelle la collection a reçu sa forme définitive. Est-ce que, à cette époque, la loi, le culte, les sacrifices, le prophétisme, la sainteté, etc..., avaient aussi disparu, et si bien disparu que le collecteur ait cru devoir retrancher les sentences relatives à ces divers points, comme dépourvues de toute raison d'être et n'ayant plus d'objet? Mais M. Reuss sait mieux que nous tout le développement que prit, après l'exil, l'étude de la loi. Pourquoi donc, sous prétexte d'expliquer le silence des Proverbes sur l'idolâtrie, va-t-il, de toutes les époques, choisir, pour nous y transporter, celle où il est le plus difficile de comprendre le silence des Proverbes sur toute la Théocratie? Et s'il n'est pas indispensable, pour saisir le motif du silence des Proverbes sur la culte et la loi (2), de croire à leur disparition,

(1) M. Reuss (p. 152-153) admet que les gens de Hizqiyah aient fait un recueil de proverbes. « Seulement, » ajoute-t-il, « nous n'entendons pas affirmer que le recueil qui peut avoir été fait du temps de Hizqiyah nous soit parvenu dans sa primitive intégrité. »

(2) Si nos souvenirs sont exacts, M. Reuss ne dit rien des rapports

comment, pour se rendre compte du silence des Proverbes sur la tendance au polythéisme, serait-on obligé d'admettre la disparition de celle-ci ?

Il faut donc le confesser, les Proverbes gardent, au sujet de la Théocratie et de tout ce qui la concerne, un silence presque absolu ; et ce silence ne peut pas plus être expliqué par des raisons historiques que révoqué en doute. Ce silence est un fait que tout critique scrupuleux et impartial doit constater, et un fait assez surprenant pour qu'il y ait lieu d'en rechercher les motifs. Nous n'avons fait que reculer la question en interprétant ce silence comme une preuve de l'indépendance des sages vis-à-vis de la théocratie. Car il reste toujours à trouver les raisons de cette indépendance. Avant d'entreprendre cette enquête, et de peur qu'on n'en conteste la légitimité, il convient de réfuter brièvement l'opinion de ceux qui, tout en nous concédant le droit d'affirmer le silence des Proverbes sur la Loi et la Prophétie, nous refusent celui d'en conclure l'indépendance de la Sagesse vis-à-vis de la Théocratie.

Elster (1) avoue qu'à première vue il ne semble y avoir aucune relation entre les Proverbes et le mosaïsme ; il affirme qu'il n'y a pas, dans les Proverbes, de rapports directs aux préceptes légaux isolés (2). Il estime toutefois que les Proverbes ont leur racine dans la Loi, non pas dans ses formes extérieures, mais dans l'esprit de la Loi qui était devenue comme la vie de l'Israélite. La thèse est, somme toute, assez vague, et développée avec trop peu de précision.

Il commence d'abord par supposer ce qu'il devrait prou-

des Proverbes à la Loi, imitant, sur ce point, le silence des sages hébreux.

(1) *Deutsche Zeitschrift*, 1853, *art. cit.*

(2) « ... direkte Bezüge auf einzelne gesetzliche Vorschriften nicht vorkommen, » p. 55.

ver, à savoir, que le mosaïsme est le centre de l'Ancien Testament (1) : ce qui implique la dépendance des sages à l'égard du mosaïsme, — laquelle il s'agirait non d'admettre, mais de démontrer. De plus, il est au moins insuffisant, lorsqu'on a affirmé que le mosaïsme est la base de toute la religion de l'Ancien Testament, de prétendre pour expliquer le silence des monuments de la Sagesse sur les éléments essentiels de cette base, que la Sagesse constitue un développement nouveau, et que ce développement, justement parce qu'il était nouveau, ne devait pas se servir des formes anciennes et se trouvait dans la nécessité de répudier ou, du moins, d'ignorer le côté extérieur de la Loi. La Prophétie est bien un nouveau développement, et pourtant nul ne saurait soutenir qu'elle n'ait dû avoir et qu'elle n'ait en fait aucun rapport direct avec la Loi. Enfin, qu'il y ait à la base de la Sagesse le même fonds d'idées religieuses et morales qu'à la base du mosaïsme (2), si cette vérité est évidente et aussi incontestable qu'incontestée, elle a le malheur de ne rien prouver. Car, après tout, la Loi et la Sagesse peuvent reposer sur le même fondement, sans que l'on soit obligé d'admettre que c'est la Loi qui est le fondement de la Sagesse ou la Sagesse de la Loi.

On pourrait cependant adresser, à notre affirmation de l'indépendance des sages hébreux vis-à-vis de la Théocratie, des objections qu'Elster n'a point exprimées. De notre propre aveu, notre opinion repose sur ce que l'on appelle un

(1) « ... da der Mosaismus in gewisser Beziehung immer als das Centrum des Alten Testamentes, auf dem die übrigen Entwickelungen fundirt sind, zu betrachten ist... der Mosaismus als das reale Fundament der ganzen alttestamentlichen Religion... » p. 54.

(2) « ... die Gesammtanschauung und die religiösen Principien, welche den Proverbien zum Grunde liegen, im mosaischen Gesetz ihre Wurzel haben, » p. 55.

argument *e silentio*. Or, en général, les arguments de cette sorte ne sont guère décisifs ; et, dans le cas présent, quel droit avons-nous de considérer le silence des sages comme intentionnel ? En vertu de quelle autorité déclarons-nous que si les poètes gnomiques se sont tus sur certains points, c'est certainement parce qu'ils avaient le dessein arrêté de se taire, que leur silence est voulu et que l'on ne peut y voir un accident, un fait fortuit et qui aurait fort bien pu ne pas avoir lieu ?

Tout d'abord pourtant, l'on en conviendra, un tel accident, s'il serait fort admissible en ce qui concerne l'une quelconque des questions dont les sages hébreux n'ont rien dit, serait vraiment bien étrange dans l'espèce. Car enfin ce n'est pas sur une, ce n'est même pas sur plusieurs, c'est sur l'ensemble des parties de la Théocratie que les sages hébreux sont avares de leurs sentences. Et si les exemples que nous avons accumulés paraissaient insuffisants, nous ne croyons pas trop nous avancer en affirmant que l'on ne pourrait pas réussir à trouver un élément intimement théocratique en regard duquel les sages hébreux n'aient pas observé un mutisme rigoureux. Ce serait donc tenir le hasard en singulière estime et lui donner une importance un peu bien démesurée, que de lui attribuer l'honneur d'avoir, — pour nous du moins, — fermé la bouche aux poètes gnomiques sur toute cette collection considérable de sujets.

Au reste, la réalité de cette indépendance des Proverbes vis-à-vis de la Théocratie ressortira encore plus nettement de ce qui sera dit sur sa nature. Définir la position de la Sagesse en face de la Loi et de la Prophétie, et la définir non plus seulement par son côté négatif : absence de rapports directs, mais par son côté positif : diversité de points de vue, ce sera, en même temps que la justification des pages qu'on a lues, la tâche des pages que l'on va lire.

III

Ecartons immédiatement une manière de voir qui est contraire, il est vrai, aux opinions jusqu'ici critiquées, mais qui, fâcheusement, ajoute à ce mérite le défaut de tomber dans l'exagération. C'est de la théorie de Bruch (1) qu'il s'agit. Ce savant auteur d'un ouvrage, devenu presque classique, sur la Sagesse des Hébreux, considère les *Khakamim* comme des philosophes indépendants, des libres penseurs, pour ainsi dire; et il explique le silence que les sages gardent sur la loi et le culte par le peu d'inclination qu'ils avaient pour ce que le mosaïsme renfermait de spécialement mosaïque. Ils s'étaient élevés, selon lui, à un point de vue large et supérieur pour lequel ces questions de culte, de sacrifices, etc..., n'avaient pas d'intérêt.

Cette explication n'a que le tort, — capital à la vérité, — de n'expliquer rien, et même de créer des difficultés nouvelles.

Nous ne nous arrêterons pas beaucoup, vu l'incertitude dont la critique ne peut guère se débarrasser en ce qui touche l'époque et les auteurs des divers proverbes, aux arguments du genre de celui dont Œhler a donné cette formule : « Qui voyons-nous en effet, à leur tête ? Salomon, le constructeur du temple ; Ethan et Héman, qui sont probablement les maîtres-chantres cités en 1 Chron., XV, 17 (2). »

Le contenu même de ces *maschal* se laisse difficilement concilier avec l'hypothèse de Bruch.

S'il y avait eu réellement antipathie entre la Sagesse et le mosaïsme, ou, tout au moins, indifférence de la part des

(1) *Op. cit.*, p. 120 et suiv.
(2) *Op. cit.*, II, p. 186-187.

représentants de la première pour le second, on pourrait saisir dans les apophtegmes des gnomiques au moins quelque parole qui trahirait ces sentiments, quelque déclaration par exemple dans le genre de celle de Pierre : « Je reconnais que Dieu ne fait point acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et qui pratique la justice lui est agréable (1). » Or nous ne trouvons, dans les Proverbes, rien de pareil ou même d'analogue.

De plus, ces penseurs élevés et sérieux, ces philosophes si spiritualistes auraient toujours dû se préoccuper du formalisme. Or il est hors de doute que cette préoccupation leur est peu familière.

Ils n'auraient pu voir enfin, sans protester, le paganisme s'introduire en Israël. Ces grossières et matérialistes aberrations du sentiment religieux auraient trouvé en eux les adversaires les plus décidés. Or ils n'en disent rien.

Cette thèse de Bruch, dont le premier inconvénient consiste en ce qu'elle n'hésite pas à transformer en philosophes des poètes qui ne se doutent même pas de ce que c'est que la philosophie, se heurte donc à plusieurs écueils. D'un côté, elle attribue gratuitement une importance excessive à un silence dont elle outre décidément la signification ; de l'autre, après avoir si fortement insisté sur la portée de ce silence, elle est impuissante à l'expliquer tout entier. D'ailleurs, si les partisans de la supposition de Bruch comprendraient pourquoi les sages hébreux ne prononcent pas un mot en faveur de la Loi, ils auraient de la peine à se rendre compte de la raison pour laquelle ils n'expriment aucun blâme à son sujet, et, par suite, en admettant que Bruch ait raison, il n'aurait fait que déplacer la question ; et l'on se trouverait, après toutes ses explications, devant le même et

(1) Actes, X, 34-35.

constant embarras ; bien plus, devant un embarras accru : un silence inexpliqué et, qui pis est, devenu inexplicable.

L'indépendance des sages hébreux en face de la Théocratie, si elle ne peut pas être métamorphosée en dépendance, ne doit pas l'être non plus en hostilité. C'est entre ces deux opinions extrêmes qu'il faut chercher la vérité (1).

Elster, dans un article déjà mentionné, et qui renferme beaucoup d'observations justes, quoique la pensée générale nous en ait paru erronée, établit entre le Prophétisme et les Proverbes les différences suivantes :

1° Différence de l'*objet* (Gegenstand) : l'objet des Proverbes est individuel, éthique ; celui des Prophètes est national, religieux et théocratique ;

2° Différence du *point de vue* (Anschauungsweise) : celui des Proverbes consiste dans le contentement du présent ; celui des Prophètes réside dans l'attente et l'annonce de l'avenir (2).

Ce parallèle mérite d'être retenu, et, pour pouvoir nous l'approprier, il nous suffit de lui faire subir quelques modifications. Ainsi ce n'est pas seulement entre le Prophétisme et les Proverbes que nous instituerons cette comparaison, c'est entre le Prophétisme et la Loi, d'une part, c'est-à-dire la Théocratie, et, d'autre part, la Sagesse. En outre, toute la la différence nous semble pouvoir être réduite à une seule antithèse : ici le peuple, là l'individu.

Cette distinction nous fournit assez facilement une explication de l'indépendance réciproque où sont vis-à-vis l'une

(1) Les observations qui vont suivre se rapprocheront plus ou moins de celles qui ont été présentées sur ce sujet par Meier (*op. cit.*, p. 515-516), Delitzsch (*Encycl. Herzog*), M. Godet (*op. cit.*, p. 216-220), sans toutefois que le point de vue qu'elles exposent se confonde absolument avec le point de vue de l'un ou l'autre de ces critiques.

(2) *Deutsche Zeitschrift*, 1853, *art. cit.*, p. 58.

de l'autre la Sagesse et la Théocratie. Du moment en effet que la Théocratie s'est occupée de la nation, et de sa grandeur dans un temps plus ou moins éloigné, il est assez naturel que la réflexion des Israélites, sans renier ces magnifiques espérances, en soit venue pourtant à se demander ce qu'il en adviendrait des individus auxquels l'époque de leur naissance ne permettrait pas de voir de leurs yeux l'accomplissement du plan de Jéhovah. Et tandis que la Loi et la Prophétie se sont proposé le bonheur de tout Israël, la Sagesse s'est proposé le bonheur de l'individu israélite. C'est de cette tendance qu'est sortie toute une littérature dont on n'a pas de peine à comprendre la position en face de la littérature théocratique : ce nouveau genre littéraire repose évidemment sur les mêmes bases religieuses et morales que la Théocratie (1), mais ne se croit pas tenu de parler de ce qu'il y a de spécifiquement théocratique dans la Théocratie. A quoi bon disserter sur le culte et la loi ? Outre que ces questions auraient détourné les sages de leur but spécial, sur ces points il était impossible de fournir des préceptes nouveaux ; tout était réglé ; il ne restait rien à enseigner. Les poètes gnomiques n'auraient pu que répéter purement et simplement ce qui ne les avait pas entièrement satisfaits et ce dont précisément l'insuffisance relative les poussait à tenter de nouvelles voies.

Toutefois, l'antithèse que nous avons indiquée peut être enfermée en une formule plus exacte.

Qu'on veuille bien le remarquer, en effet, le peuple se compose après tout d'individus, de telle sorte que s'il est peut-être loisible de parler des individus sans parler du peuple, il est au moins difficile de parler du peuple sans

(1) Ce qui, — encore une fois, — ne veut pas dire qu'il ait la Théocratie pour base.

parler des individus. Pour encourager les individus qui composent, à un moment donné, le peuple d'Israël, à travailler à l'exécution des desseins théocratiques de Jéhovah, le législateur et les prophètes sont bien obligés d'avoir recours à des mobiles individuels, de faire briller aux yeux des individus des récompenses individuelles, ou d'épouvanter les individus par la perspective de châtiments individuels. Sans doute le résultat final de la Théocratie, qui est le bonheur du peuple, s'il concerne des individus, regarde des individus séparés des individus actuels par de longues générations. Mais, quel que soit cet intervalle qui éloigne les Israélites de l'avenir des Israélites du présent, les premiers sont les descendants, les fils des seconds ; et n'avons-nous pas vu qu'un des éléments de la rétribution individuelle consiste précisément dans la possession d'une nombreuse et heureuse postérité ?

L'opposition entre la Sagesse et la Théocratie consiste donc en ce que toutes deux s'adressent, il est vrai, aux individus, mais l'une en se préoccupant surtout de la nation, l'autre en ne s'inquiétant que des individus. Ceux-ci sont tantôt buts, tantôt moyens.

La nature même de cette opposition implique une certaine parenté.

Et en effet, du moment que la Théocratie, qui s'occupe du peuple, devant néanmoins parler aux individus, est bien dans l'obligation de s'appuyer sur les croyances de ces individus, la Sagesse, qui reste individuelle, se trouve ne faire que développer les idées qui ont permis à la Théocratie de naître et de grandir. Par là, les sages rendent un service éminent à la Théocratie, puisqu'ils cultivent le sol dans lequel elle enfonce ses racines et qui est nécessaire à son existence ; et, bien loin que la Sagesse soit dépendante de la Théocratie, si l'on voulait à toute force établir entre elles un

lien quelconque de dépendance, ce serait la Théocratie qui serait dépendante de la Sagesse.

Ainsi l'on peut dire, en résumé, que, tandis que la Loi et la Prophétie construisaient, sur les idées et les croyances les plus générales des Hébreux, leur édifice particulier, la Sagesse s'est bornée à développer et à fortifier cette base de la Loi et de la Prophétie et n'a donné un développement vraiment nouveau et spécial qu'à la notion de la Sagesse (1).

(1) Nous avons dit, — et nous croyons pouvoir maintenir cette affirmation, — que la seule originalité des *Khakamim* consiste dans la doctrine de la *Khokmah*. Encore faut-il s'entendre sur la vraie portée de cette originalité. L'idée gnomique de la Sagesse résulte de la combinaison de deux éléments : l'utilitarisme et l'idée générale, ordinaire, de la Sagesse. Or, on ne peut prétendre que les poètes gnomiques aient inventé le terme de *Sagesse* ou même l'acception générale de ce terme, pas plus qu'on ne peut soutenir qu'ils aient découvert cet eudémonisme commun à tous les Hébreux, et dont nous avons signalé la présence jusque dans les enseignements de Jésus et les exhortations des chrétiens. Si les sages d'Israël ne doivent pas être considérés comme les auteurs des deux éléments dont la combinaison constitue leur Sagesse, tout au plus peut-on avancer qu'ils ont été les premiers agents de cette combinaison. Et même leur originalité consiste plutôt en ce qu'ils ont fait de cette *Khokmah* leur idée maîtresse, et nous dirions volontiers la clé de voûte de leur édifice, si malheureusement il ne se trouvait qu'ils n'ont rien construit. C'est la Sagesse qui a dicté tous leurs aphorismes, et c'est grâce au rapport constant à la Sagesse que présentent toutes leurs sentences qu'il est permis d'en essayer une classification et d'esquisser le système qu'ils n'ont pas exposé sans doute, mais qui se traduit pourtant dans leurs *maschal* et qui existait, plus ou moins inconsciemment, au fond de leur esprit. Ils ont enfin donné à cette notion un développement déjà fort important dans le livre des Proverbes, mais qui le devient encore plus dans l'Ecclésiastique et dans la Sapience.

Pour ce qui concerne ce développement de la Sagesse — devenue divine, — on peut remarquer qu'à ce propos encore il y a, entre les Proverbes et la littérature théocratique, ressemblance et indépendance, opposition et affinité.

Si nous jetons un rapide coup d'œil sur les écrits qui contiennent les preuves et les phases de cette évolution, nous ne tarderons pas à nous apercevoir que l'antinomie que nous avons signalée et dont les termes sont suffisamment précis, à notre sens, tant qu'il ne s'agit que des Proverbes, réclame un léger amendement ou plutôt une petite addition.

En effet, en partant de la notion même de la Sagesse, il est aisé de voir que si les auteurs des Proverbes n'ont rien dit de la Loi, il leur eût été facile d'en parler. La Sagesse, on se le rappelle peut-être, est la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens pour parvenir au bonheur. Or l'on ne peut atteindre ce but qu'avec la protection de Dieu. Aussi

Jésus-Christ donnait bien vraiment la clef des Ecritures lorsqu'il s'écriait que « toutes les Ecritures rendent témoignage de lui. » Il n'est rien dans la Bible qui ne soit orienté vers lui. C'est à lui qu'aboutissent, par des chemins divers, la Théocratie et la Sagesse. Si la Théocratie prépare et contient en elle la doctrine du *Messie*, la Sagesse inaugure un développement qui mène droit au *Logos*. Sans doute, ce développement ne fait que commencer dans les Proverbes, et c'est ce qui nous dispense, malgré toute sa gravité, de nous arrêter sur cette question ; mais enfin il a commencé ; et, avec le secours du Saint-Esprit qui agira dans l'esprit des sages par une voie psychologique, — sans que, pour cette raison, nous devions renoncer à croire que les hommes de Dieu n'ont point parlé de leur propre mouvement, et que, sans l'action de Dieu, ces germes seraient toujours restés à l'état latent, — l'idée de la Sagesse divine ne cessera d'acquérir de la force et de l'étendue, jusqu'à ce qu'enfin naisse Jésus-Christ, qui incarnera cette חכמה divine, et qui, par sa vie, ses enseignements, sa mort, sa résurrection, apprendra à son disciple saint Jean à voir concentrés en lui, le Verbe éternel fait chair, à la fois le Messie de la Théocratie et la divine *Khokmah* de la Sagesse.

On pourrait remarquer, si c'était ici le lieu d'entrer dans ces débats, que les livres de la Loi et de la Prophétie renferment, moins développées, il est vrai, mais importantes, elles aussi, pourtant, des idées encore plus analogues à celles de la Sagesse que l'idée du Messie : nous entendons par là les notions de l'Ange de l'Eternel, de la Parole de Dieu, de l'Esprit de Dieu.

le premier sentiment que la Sagesse inspire, comme le premier devoir qu'elle recommande, c'est la crainte de Dieu. Mais la crainte de Dieu, à son tour, réclame le respect et l'observation de la Loi, la pratique des cérémonies du culte, etc... Du moment que Dieu a ordonné, pour lui plaire et réussir auprès de lui, — le bon sens l'indique, — il est nécessaire de lui obéir.

C'est pourquoi l'on n'est pas surpris de constater dans la littérature gnomique apocryphe une tendance théocratique qui va se développant de plus en plus. Absent des Proverbes, de Job (1), de l'Ecclésiaste, le mosaïsme se montre déjà dans l'Ecclésiastique, où la Sagesse dépend de la Loi. Il s'affirme dans Baruch (2) où la Sagesse, — est-ce la Sagesse divine ou la Sagesse humaine? il est difficile de le décider, — est identifiée avec la Loi. Il triomphe enfin dans la littérature des rabbins, qui n'hésitent pas à identifier la Sagesse divine elle-même avec la Loi (3). Par une suite toute natu-

(1) Dans cet ouvrage, les rapports spéciaux établis entre Dieu et Israël ne sont pas pris en considération. On est sur un terrain plus général : sur celui des rapports de l'homme en tant qu'homme avec Dieu. Il n'est pas dit un mot de Moïse ni d'aucun des ancêtres d'Israël. Il n'est pas fait allusion à la loi donnée au Sinaï, aux prêtres ou aux prophètes. Peut-être serait-ce aller un peu trop loin que d'affirmer avec Delitzsch que le poète s'est placé intentionnellement sur le terrain de l'humanité entière et qu'il a voulu enseigner par là, contrairement au particularisme israélite, qu'il y avait, sur ce terrain-là, possibilité d'union des peuples entre eux. Dans tous les cas, il faut noter que, dans ce poème, les Iduméens nous sont représentés comme croyant au vrai Dieu qui se révèle à eux par des songes et des visions, et qui, finalement, leur apparaît lui-même pour les instruire.

(2) IV, 1.

(3) « ... So erscheint überall in der rabbinischen Literatur die Thora als eins mit der himmlischen Weisheit. In Bereschit Rabba, c. 17, wird die Thora die himmlische Weisheit genannt. » Weber, *System der Altsynagogalen Palästinischen Theologie*, p. 14.

relle de ce développement, les sages hébreux finissent par se confondre avec les docteurs de la Loi, et la littérature talmudique et midraschique devient comme l'océan dans lequel la littérature gnomique se précipite et se perd.

C'est que, en même temps que la Théocratie continuait à considérer la nation comme but et les individus comme moyens, la Sagesse en était venue à envisager non seulement les individus comme buts, mais la nation comme moyen, si l'on peut ainsi parler.

Dès lors, ce que Elster nommait la différence de l'*objet* cessait d'exister. Et la différence du *point de vue* devenait trop peu importante pour empêcher les deux tendances de se fondre l'une dans l'autre, de se pénétrer dans leurs contenus respectifs au point d'effacer toute distinction entre elles.

Peut-être maintenant conçoit-on qu'il y ait moyen de s'expliquer l'indépendance des Proverbes, en même temps que la dépendance de l'Ecclésiastique, par exemple, en face de la Théocratie.

Il y a eu, tout d'abord, une différence tranchée entre l'objet de la Théocratie et le but de la Sagesse. Les Proverbes qui datent de l'époque où subsistait encore cette opposition, — qu'il ne faut pas transformer en hostilité, — restent donc, pour ainsi dire, à l'écart de la Théocratie. Mais bientôt la différence s'amoindrit et s'atténue. Et les raisons de cette évolution sont faciles à imaginer :

En premier lieu, on l'a vu, les croyances religieuses et morales qui sont à peu près l'unique matière des Proverbes se trouvent être le fondement sur lequel repose l'édifice de la Théocratie. Entre ces idées générales et les conceptions purement théocratiques, il y a donc des liens étroits, et qui existent non seulement dans la nature des choses, mais dans l'esprit même des sages, qui, pour être des sages, n'en sont

pas moins des membres de la Théocratie. On voit donc pourquoi et comment la Loi put s'assimiler si aisément la Sagesse. De ces deux directions de la pensée religieuse et morale des Hébreux, quelle que soit, dans leur littérature canonique, l'indifférence apparente ou réelle que l'on puisse constater de l'une pour l'autre, il existe, de l'une à l'autre, des relations secrètes, des points de contact plus ou moins nombreux, des transitions parfois imperceptibles, mais parce qu'elles sont profondes.

En outre, cette transformation de la Sagesse primitive a été hâtée par une circonstance historique que nous ne pouvons qu'indiquer ici :

Ce n'est point par hasard que le mosaïsme n'a sérieusement commencé à s'infiltrer dans la Sagesse qu'après l'exil. On sait quelle importance la Loi prit à cette époque pour les Juifs. A partir d'Esdras, ils éprouvèrent pour elle une admiration, un enthousiasme, un culte qui ne cessèrent de progresser. La Loi « entra assez profondément dans leur vie pour qu'ils ne pussent un seul moment se dégager de ses liens (1). » La Prophétie s'éteignit peu à peu ; et devant les empiétements incessants de la Loi, il ne restait à la Sagesse qu'à disparaître, soit, comme l'avait fait la Prophétie, en cédant la place au torrent envahisseur, soit en se laissant peu à peu absorber par cette Loi qui usurpait toutes les préoccupations et accaparait toute l'estime des Juifs.

(1) *Des doctrines religieuses des Juifs*, par Michel Nicolas. 1re édit., p. 15.

SECONDE PARTIE

LES SENTENCES DE THÉOGNIS

Si nous avons cru devoir, au début de notre première partie, décliner la responsabilité et l'honneur d'une étude intégrale des *Proverbes de Salomon*, la même obligation s'impose à nous, et avec plus de force encore, au commencement de l'esquisse bien défectueuse que nous allons présenter des doctrines contenues dans les *Sentences de Théognis*.

Au sujet des sentences grecques, et comme nous l'avons fait au sujet des proverbes hébreux, nous nous tiendrons volontairement à l'écart des discussions critiques, presque aussi compliquées et aussi fécondes en hypothèses dans le cas actuel que dans le précédent, et dont la clôture ne semble pas encore près d'être prononcée. Toutefois, pas plus ici que naguère à l'occasion du recueil attribué à Salomon, quelques éclaircissements ne seront pas sans utilité.

Les œuvres de Théognis se divisent maintenant en deux parties bien distinctes :

1° Les douze cent trente premiers vers qui, de l'aveu unanime des savants, ont été pour la plupart vraiment composés

par Théognis, mais qui ne méritent peut-être pas tous d'être regardés comme l'œuvre du Mégarien;

2° Les cent cinquante-neuf derniers vers (1231-1389), collection de fragments érotiques ignorée jusqu'à Emile Bekker, qui la découvrit, en 1815, dans le meilleur manuscrit que l'on ait présentement de Théognis, le *Mutinensis*.

De ces deux parties des productions plus ou moins authentiques de Théognis, la première a été traduite par M. Patin (1), la seconde par M. Couat (2). Mais, de même qu'à ce dernier, qui ne fait d'ailleurs que répéter, en lui donnant plus de précision, la conclusion commune à la majorité des critiques, il nous paraît que le second livre d'élégies n'est pas en réalité de Théognis. M. J. Girard, qui ne semble pas se décider dans la question, n'a pas cru cependant qu'il fût nécessaire ou même utile de compléter l'œuvre de M. Patin en y ajoutant la traduction des vers du second recueil. « Comme ils ne portent pas la marque particulière de Théognis, » dit-il en terminant sa notice sur ce dernier (3), « ce qui est traduit suffit pour faire connaître le poète mégarien sous ses aspects les plus originaux. » A l'exemple de Hugo Bernhardt (4), nous limiterons donc notre étude, dans les pages qui vont suivre, au premier livre d'élégies, et c'est à la traduction de

(1) Restée inédite du vivant de l'auteur, cette traduction a été publiée, après sa mort, par MM. Egger et J. Girard, dans l'*Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques*. M. Humbert l'a reproduite dans son livre intitulé : *Poètes moralistes de la Grèce* (Garnier, 1882), en la faisant précéder d'une *Notice sur Théognis*, due à M. J. Girard.

(2) *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1883 : *Le second livre d'élégies attribué à Théognis*.

(3) Humbert, *op. cit.*, p. 123.

(4) *Theognis quid de rebus divinis et ethicis senserit*, p. 1-2 : « Musam puerilem, quae vocatur, a versu 1231 usque ad finem, quos versus Mutinensis tantum codex continet, reliqui autem non tradunt, quosque plurimi non Theognidis esse putant, præterii. »

M. Patin (1) que nous emprunterons nos citations. Quant à ce premier livre lui-même, nous ne nous engagerons pas dans le dédale des conjectures qu'il a suggérées à Welcker, et à bien d'autres (2) après lui, et par lesquelles on s'est proposé et l'on se propose encore de discerner ce qui, dans ces douze cent trente vers, est bien de Théognis, et ce qui doit être considéré comme interpolé. « Il est plus prudent, » ainsi que le fait remarquer judicieusement M. Girard, « de nous en tenir à ce que nous donne la transcription inintelligente des copistes anciens, tout en reconnaissant que leurs extraits rapprochent au hasard des ouvrages de diverse nature, les conseils à Cyrnus, des chants de banquet, des vers érotiques, des jeux d'esprit (3). »

Telle est l'attitude où nous nous plaçons en face des productions attribuées à Théognis, et c'est en ces quelques mots que nous nous bornons à signaler les questions critiques dont nous renonçons à entreprendre l'examen approfondi.

D'ailleurs, envisager les œuvres du Mégarien au point de vue de leur contenu, ce sera sûrement les envisager à un point de vue où l'on n'a guère coutume de se mettre pour les apprécier.

Peu s'en faut, en effet, que ce ne soit ici la première fois qu'on s'occupe de leur doctrine. L'Allemagne, à laquelle les questions critiques, d'une extrême difficulté, que soulèvent les restes mutilés de notre poète, ont inspiré un si grand

(1) Telle que le livre de M. Humbert nous la fournit.

(2) D'après un des derniers éditeurs de Théognis, Sitzler, « tous les vers ou groupes de vers qui contiennent le mot Κύρνε sont de Théognis, les autres ne sont pas de lui. C'est comme un signe extérieur qui désigne les vers authentiques. » *Revue philologique*, 30 avril 1882. *Revue des Revues*, p. 12, l. 17 et suiv.).

(3) Humbert, *op. cit.*, p. 122.

nombre d'écrits (1), ne nous offre guère, en ce qui concerne la teneur et la portée de cet enseignement sententieux, qu'une seule source d'informations, la brochure de Hugo Bernhardt (2) sur laquelle la *Revue philologique* (3) porte ce jugement sévère : « de très mince valeur. » Moins rares, il est vrai, mais toujours assez peu nombreux sont les écrivains de notre pays qui ont traité avec quelques développements le point qui nous intéresse ; et nous n'avons guère à citer que les chapitres assez brefs de MM. Louis Ménard (4) et Morel (5), et surtout l'étude bien plus substantielle, mais presque aussi courte, que M. J. Girard a consacrée à Théognis en son beau livre sur le *Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle* (6).

Si c'est parfois un ennui, c'est plus fréquemment encore un privilège que d'avoir été précédé dans une étude par un nombre considérable de travailleurs. Le dernier venu n'a, pour ainsi dire, qu'à faire usage de discernement, — il est vrai que ce n'est pas peu de chose, — et qu'à choisir, entre tant d'opinions qui sont accumulées devant lui : celles qu'il croit vraies, pour les adopter, les fortifier et les défendre ; celles qu'il croit fausses, pour les rejeter et compléter leur réfutation.

(1) Parmi les auteurs de ces dissertations critiques et de ces éditions savantes, bornons-nous à mentionner Welcker (1826), Leutsch, Bergk, Meineke, Hecker, Dilthey, Nietzsche, Schmidt, Schneidewin, Schneider, Schömann, Gräfenhan, Rintelen, Ziegler, Sitzler.

(2) *Theognis quid de rebus divinis et ethicis senserit.* Dissertatio inauguralis philologica. Vratislaviae, 1875.

(3) 30 avril 1883. *Revue des Revues*, p. 76, l. 4.

(4) *La morale avant les philosophes*, p. 215.

(5) *Histoire de la Sagesse et du Goût chez les Grecs*, p. 99.

(6) P. 189-210. — C'est à peine si la brochure de M. Dabas (*Dissertatio de gnomica Graecorum philosophia.* Thèse, Paris, 1832) mérite une mention.

Nous n'aurons ici ni cet ennui ni ce privilège, et c'est, en grande mesure, à nos risques et périls que nous devrons nous efforcer de pénétrer au cœur même des doctrines de notre auteur, pour en découvrir l'idée maîtresse autour de laquelle peuvent être groupés les enseignements si variés du Mégarien.

CHAPITRE PREMIER.

LA MODÉRATION.

I

Si, conformément à un usage que l'on abandonne de plus en plus et qui est formellement réprouvé par Zeller (1), nous faisions commencer avec Hésiode l'histoire de la philosophie grecque, nous devrions ranger Théognis au nombre des philosophes. Ce n'est pas parmi eux qu'est sa véritable place (2).

(1) *Op. cit.*, I, p. 77-78 et 153.

(2) Il est vrai que Solon, d'après Hérodote (I, 30), et les Athéniens, d'après Thucydide (II, 40), étaient des philosophes. Crésus ne dit-il pas à Solon qu'il a appris ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας ? Et Périclès, dans son célèbre discours sur les guerriers morts pour leur patrie, ne s'écrie-t-il pas : « φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας ? » Mais, comme le dit Zeller (*op. cit.*, p. 1), le mot *philosophie* « désignait, à l'origine, toute espèce de culture intellectuelle, et tout effort dirigé vers le développement de l'esprit ; » et « l'emploi de ce mot dans un sens indéterminé se retrouve longtemps encore, même chez les écrivains à qui le sens restreint du mot n'est pas inconnu. » C'est probablement dans cette acception vague qu'il faut prendre le mot ἐφιλοσόφησεν, dont Josèphe se sert à propos de Salomon (*Ant.*, VIII, 2, 5), faisant allusion à 1 Rois, IV, 33, — à moins que l'on ne préfère donner à ce vocable son sens technique, et y voir une preuve

Certes, il a concouru, en une certaine mesure, à préparer l'avènement de la philosophie, mais il ne l'a pas commencé. On ne peut dire qu'il ait déjà réalisé, même en partie, ce que ses œuvres ont eu pour résultat de rendre possible (1). Tel est d'ailleurs le jugement de Zeller, dont on ne songera pas sans doute à récuser ici l'autorité : « Au lieu d'une conception systématique du but de la vie humaine, on n'avait que des maximes morales et des règles de prudence. Ces préceptes n'ayant d'autre origine qu'un certain nombre d'expériences diverses, se contredisaient souvent ; en tout cas, ils n'étaient pas ramenés à des principes généraux et mis scientifiquement en harmonie avec des opinions théoriques sur la nature humaine. Il est donc, à coup sûr, impossible de ranger les gnomiques au nombre des philosophes, comme l'ont fait certains auteurs anciens et modernes (2). »

Pour bien comprendre jusqu'à quel point Théognis est loin d'être un philosophe (3), il suffit d'avoir quelques ins-

et un résultat de la tendance peu scrupuleuse de l'historien juif à exagérer la grandeur des grands hommes d'Israël.

(1) Cf. Bernhardt, *op. cit.*, p. 24 ; Dabas, *op. cit.*, p. 1. — Dabas, cependant, a cru pouvoir donner à son opuscule le titre suivant : *De gnomica Graecorum philosophia*, mais à cette unique fin sans doute d'inscrire sur son œuvre une étiquette piquante et ingénieuse. C'est à peu près ainsi que M. Krantz publiait naguère une thèse remarquable sous le nom d'*Esthétique de Descartes*, précisément parce que tout le monde sait que Descartes n'a de sa vie eu cure d'esthétique. D'ailleurs, quoique Théognis ne soit pas philosophe, ses préceptes renferment bien une certaine philosophie, puisqu'ils « reposent sur une manière uniforme de comprendre les rapports moraux... sur une conception générale et unique de la vie humaine » (Zeller, *op. cit.*, p. 100 et 108).

(2) *Op. cit.*, p. 77-78.

(3) En faveur de notre opinion, s'il était besoin d'autres arguments, on trouverait une preuve dans notre chapitre IV sur *Théognis et les autres écrivains de la Grèce*, où nous montrons l'absence d'originalité doctrinale qui caractérise le Mégarien.

tants travaillé à la tâche que nous avons entreprise. On s'aperçoit promptement de la difficulté qu'il y a à trouver une idée centrale qui mérite d'être considérée comme le lien de tous ces préceptes, leur explication et leur motif. Théognis n'épargne pas à ses lecteurs la recherche, il semble l'accroître au contraire et se faire comme un jeu de les déconcerter. Veut-on appliquer à ses vers la méthode statistique ? Et se flatte-t-on, par un tel procédé, d'arriver à un résultat sérieux ? Assurément, l'emploi de cet instrument serait aussi sûr que commode si nous avions affaire aux Proverbes hébreux, dans lesquels reparaît si souvent et avec tant d'insistance le mot *Khokmah*. Mais c'est en présence des Sentences de Théognis que nous nous trouvons ; et bien habile serait celui qui réussirait à mettre la main sur un terme qui serait un terme de prédilection de notre auteur, sur une expression qui reviendrait sans cesse dans ses vers, parce qu'elle exprimerait une pensée toujours présente à son esprit. Un pareil terme, une telle expression, c'est en vain qu'on espérerait les découvrir en Théognis : il n'en a pas. Et quand on croit avoir fait la découverte désirée, pour peu que l'on continue l'examen à titre de confrontation, on se voit forcé d'enregistrer coup sur coup tant de nouvelles découvertes, qu'elles s'annihilent réciproquement.

Bien plus, on en arrive au bout de peu de temps, à se demander s'il est vraiment possible de mettre quelque unité dans ce chaos de préceptes si variés, d'introduire une apparence d'ordre au sein de ce mélange confus d'exhortations diverses et quelquefois contradictoires, et s'il ne faut même pas aller plus loin que ne l'a fait Zeller en affirmant que « les préceptes gnomiques ne sont pas ramenés à des principes généraux » et proclamer qu'ils ne peuvent pas l'être. Car, après toutes réductions, il semble qu'il y ait en Théognis comme cinq catégories d'enseignements bien distincts, encore que très iné-

galement développés : les enseignements religieux, moraux, politiques, esthétiques, utilitaires. Y a-t-il quelque chance de de leur trouver un point commun d'intersection ? Y a-t-il quelque moyen d'opérer derechef une nouvelle réduction qui ramène ces cinq classes d'instructions sous un seul principe et leur découvre une identique inspiration ? S'il ne le semble pas, non seulement à première, mais même à seconde et à troisième vue, nous croyons pourtant que ces questions peuvent recevoir une réponse affirmative. Et c'est à l'exposition de cette idée centrale que nous allons dès maintenant procéder. D'ailleurs, quoique nous ayons été dans la nécessité de renoncer à appliquer la méthode statistique sous sa forme la plus élémentaire, cette méthode nous a néanmoins servi dans notre recherche. Il y avait effectivement moyen de rassembler les expressions non pas identiques, mais voisines les unes des autres par le sens ou bien absolument opposées. Et si par là on ne pouvait arriver à un mot unique que l'on pût considérer comme renfermant, de l'aveu même ou plutôt par la volonté de l'auteur, la clef authentique et certaine de toute sa doctrine, on était cependant sur la voie d'atteindre l'idée maîtresse et génératrice du livre. Cette idée qui consiste, pour nous, dans l'idée de la modération, nous ne pourrons mieux la définir qu'en nous efforçant de montrer comment elle se dégage de l'enseignement de Théognis considéré successivement sous les cinq points de vue que nous avons signalés.

II

La théologie de Théognis ne se distingue guère de la théologie des Grecs de son époque. Il est polythéiste comme eux, et les dieux de ses contemporains sont ses dieux. Mais la religion ne paraît pas être le but spécial de son enseignement

et il ne semble pas s'être imposé la tâche d'insister sur ses croyances, qui demeurent, par suite, un ensemble plus ou moins cohérent et plus ou moins complet d'idées courantes auxquelles il n'a rien ajouté et dont il n'a pas tout reproduit. C'est pour ainsi dire en passant, sans dessein prémédité, sans intention pédagogique qu'il cite, non pas même tous les dieux, mais quelques-uns seulement : Phébus (1), Latone (2), Artémis (3), les Muses et les Grâces (4), Jupiter (5), Pluton (6), Plutus (7), Neptune (8), Proserpine (9), Bacchus (10). Jupiter, comme il convient au maître souverain des dieux, est celui dont le nom se lit le plus fréquemment dans les *Sentences* sans qu'il devienne, pour ce motif, nécessaire de se demander, ainsi que l'a fait Hugo Bernhardt (11), non sans quelque naïveté peut-être, si Théognis incline au monothéisme. On peut ajouter que le poète de Mégare considère les dieux comme ayant eu une origine, une naissance, et comme étant corporels aussi bien quoique autrement que les hommes : « Puissant Phébus, lorque t'en-

(1) 1-10.
(2) 1-10.
(3) 11-14.
(4) 15-18.
(5) 1, 11, 15, 25, 197, 232, etc...
(6) 428.
(7) 523.
(8) 692.
(9) 704.
(10) 975.
(11) *Op. cit.*, p. 11, § 4 : « *Quatenus Theognis inclinet ad monotheismum.* » H. Bernhardt conclut avec beaucoup de sagesse : « Facere non possumus quin monotheismum Theognidis carminibus inesse negemus. » Mais y a-t-il un grand mérite à être arrivé à une telle conclusion ? Et poser, agiter, résoudre une telle question, n'est-ce pas un peu, suivant l'expression proverbiale d'Horace, *in silvam ligna ferre ?*

fanta une vénérable déesse, Latone, lorsque, embrassant de ses mains délicates le tronc du palmier, près du marais arrondi, elle fit naître en toi le plus beau des immortels, la grande Délos se remplit tout entière d'une odeur divine (1)...»

On dirait que Théognis ne parle en réalité des dieux qu'autant qu'il juge utile d'en parler pour procurer à son idée favorite de la modération une sorte de fondement théologique. Sans doute, il faut bien l'avouer, il ne se préoccupe pas toujours, ni même peut-être souvent, de montrer le lien qui unit la doctrine de la modération à sa conception religieuse. Mais comme enfin il le fait quelquefois, comme d'ailleurs ce lien, pour n'être pas constamment apparent, n'en reste pas moins toujours réel, nous nous croyons suffisamment autorisé à regarder ses convictions théologiques comme rattachées à l'idée centrale à la poursuite de laquelle nous nous sommes aventuré. C'est ce qui nous semble résulter de l'examen des deux idées religieuses que Théognis développe le plus, à savoir, la puissance absolue des dieux et, en même temps, leur injustice (2), faite de caprice et de jalousie.

(1) 5-10 (cf. 1, 11, 15, etc...). Ainsi que le fait observer Bernhardt (*op. cit.*, p. 7), ce texte prouve aussi que, d'après Théognis, les dieux sont susceptibles de souffrir.

(2) Tout en reconnaissant que, pour Théognis, la divinité est jalouse, M. J. Girard (*Le Sentim. relig. en Grèce*, p. 199, 201) affirme que le Mégarien croyait à la justice divine. Nous ne voulons assurément pas prétendre que Théognis n'ait jamais cru à la justice divine ni jamais dit qu'il y croyait. Mais cette croyance n'occupe qu'une place secondaire dans son enseignement. Elle y joue un rôle de beaucoup inférieur à celui du dogme de l'injustice et de la jalousie des dieux. Aussi pensons-nous que cette simple indication suffit à nous acquitter envers elle de tout ce que nous pouvons lui devoir. — Les Grecs, en général, conservaient dans leur esprit ces deux idées qui sont (cf. Tournier, *Némésis et la jalousie des Dieux*. Thèse, Paris, 1863, p. 56, 61) essentiellement contradictoires, mais non pas toutefois sans essayer de les accorder par

La force irrésistible des dieux et la chétive faiblesse des mortels, tels sont les deux termes d'une antithèse relativement familière à la pensée de Théognis : « Nul, Cyrnus, ne doit s'attribuer à lui-même ni la perte ni le gain; des dieux viennent l'un et l'autre. Point d'homme qui puisse savoir d'avance quelle est la fin, bonne ou mauvaise, de son travail. Souvent, croyant produire le bien, on amène le mal. Rien n'arrive, à qui que ce soit, comme il l'a voulu; il rencontre sur sa route la borne de l'impossible. Nous n'avons, faibles humains, que de vaines imaginations, point de connaissance réelle. Aux dieux seuls il appartient de tout accomplir selon leur volonté (1). » Cette citation caractéristique suffira comme échantillon de toute une série de distiques (2) qui reproduisent, avec non moins d'énergie et d'inébranlable persuasion, l'antithèse qui a été indiquée.

Mais il ne s'agit pas ici d'une figure de rhétorique principalement destinée à embellir le discours, d'un procédé lit-

quelque compromis. « La religion grecque, » dit M. Tournier (*op. cit.*, p. 62), « plaçait à la fois, chez les dieux, la justice et la jalousie : il s'agissait de faire disparaître la contradiction qui existait entre ces deux attributs. Un troisième attribut, celui de *Némésis*, fut l'intermédiaire qui servit à cette conciliation difficile. » Nous n'avons pas à examiner ici cette conciliation, ni l'idée par laquelle cette conciliation était opérée; car l'idée de la *Némésis* est, pour le moins, aussi peu importante, en Théognis, que l'idée de la justice divine. « Le mot *Némésis* ne se rencontre qu'une fois dans ses vers, » dit M. J. Girard (*op. cit.*, p. 201. — C'est au vers 280 qu'on lit νέμεσις; il faut pourtant ajouter qu'au vers 660 on rencontre le verbe νεμεσάω, lequel dérive immédiatement de νέμεσις). Et si le savant helléniste ajoute : « mais l'idée qu'il exprime y est fréquente, » c'est qu'il ne fait pas, semble-t-il, entre la *Némésis* et la jalousie, la distinction qu'a faite M. Tournier (*op. cit.*, p. 67).

(1) 133-142. Cf. Solon, V, 63-70. (Disons, une fois pour toutes, que nos renvois aux poésies de Solon et de Phocylide sont faits d'après l'édition Tauchnitz : *Poetae Graeci gnomici*. Lipsiae, Holtze, 1874).

(2) 161-166, 169-172, 197, 585-592, 659-660, 687-688, 1033-1036, 1075-1078.

téraire employé surtout pour communiquer aux sentences une saveur plus ou moins piquante (1). Et ce serait certainement une erreur que d'attribuer le fond aussi bien que la forme des vers transcrits et indiqués au désir que Théognis lui-même exprime quelque part : « Cyrnus, que ces vers où je vais t'instruire soient marqués d'un sceau et qu'on ne puisse les dérober sans se trahir... Chacun dira : Ce sont là les vers de Théognis, le poète de Mégare, illustre parmi les hommes (2). »

L'antithèse est dans les choses plus encore que dans les mots ; elle indique une opposition tranchée dont il faut chercher la cause non pas dans le désir de produire un *effet* poétique, mais dans les convictions les plus profondes de Théognis ; elle exprime une antipathie des deux termes mis

(1) « L'antithèse est au fond du christianisme, » a dit M. Brunetière (*Revue des Deux Mondes* : 1er janv. 1881, art. sur Massillon, et cf. 1er novemb. 1885, art. sur Fléchier, p. 217) ; « c'est l'antithèse de la raison et de la foi ; c'est l'opposition de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce ; c'est, jusque dans la discipline extérieure, la distinction du laïque et du clerc, de l'homme du siècle et de l'homme d'église, et prêcher le christianisme, c'est, en quelque sorte, exagérer ces distinctions, ces oppositions, ces antithèses, pour en triompher en les conciliant sous la loi de la révélation. » Si M. Brunetière a simplement voulu dire, ainsi qu'il le dit, que l'antithèse est au fond du christianisme, nous ne sommes pas loin de nous entendre ; car nous croyons, pour notre part, que l'antithèse est au fond de tout, si l'on peut ainsi parler ; seulement, la remarque de l'ingénieux critique perd alors en originalité ce qu'elle acquiert en évidence. Mais si M. Brunetière prétend, — comme nous en avons peur, et même grand'peur, — que l'antithèse est, en quelque façon, un privilège du christianisme, et que les auteurs chrétiens, s'ils ne sont pas peut-être les seuls, sont au moins les principaux écrivains qui l'aient jamais cultivée et qui aient jamais eu le droit de la cultiver, c'est en quoi le lecteur de Théognis, aussi bien que de n'importe quel écrivain grec que ce soit, se verra obligé de différer d'avis avec lui.

(2) 19-23.

en regard l'un de l'autre, une hostilité enfin dont l'origine et le fondement résident dans la conception même de la réalité que le poète de Mégare s'était formée ou avait reçue.

Les dieux sont en effet injustes et capricieux. Sans doute, cette notion de la divinité est loin de satisfaire Théognis. Aussi remarque-t-on parfois, avec satisfaction, quelque incertitude dans sa pensée, qui semble reculer devant elle-même et s'effrayer de sa propre formule. Il dit, par exemple, comme pour excuser Jupiter : « ...Non qu'il me soit donné de plaire à tous mes concitoyens : qu'y a-t-il là d'étonnant, Polypédès ? Jupiter lui-même, soit qu'il fasse tomber la pluie, soit qu'il la retienne, ne contente pas tous les hommes (1). » Et cet argument, tout indirect qu'il paraît, n'était probablement pas sans posséder un certain prix à ses yeux puisqu'il le répète ailleurs (2). De même, c'est ainsi qu'il essaie de justifier la façon dont les dieux exercent la justice : « Ce qui abuse les hommes, c'est que les dieux ne punissent pas sur-le-champ leurs criminelles pratiques. Mais l'un paie lui-même la dette funeste qu'il a contractée envers eux, sans laisser le châtiment suspendu sur la tête de ses enfants ; l'autre n'est pas saisi par la justiee vengeresse, parce qu'auparavant la mort avide vient appesantir ses paupières et hâter pour lui le moment fatal (3). » Mais il faut considérer ces déclarations et celles qui leur ressemblent comme des revendications de la conscience contre une doctrine si défectueuse au point de vue moral et religieux, plutôt que comme l'expression d'une conviction réfléchie, permanente et victorieuse. Leur rareté nous y autorise, et mieux encore le nombre assez considérable des déclarations toutes contraires dont nous allons rele-

(1) 24-26.
(2) 801-804.
(3) 203-208. Cf. Solon, V, 27-31.

ver au moins quelques exemples : « Qu'il ne t'arrive jamais de reprocher à quelqu'un, dans ta colère, la pauvreté, l'indigence qui l'affligent. Jupiter incline sa balance, tantôt d'une façon, tantôt de l'autre ; tantôt pour qu'on soit riche, tantôt pour qu'on ne possède rien (1). — ...le malheur, envoyé par Jupiter aux mortels accablés, tantôt à l'un, tantôt à l'autre (2). — Les dieux ont *également* (3) réparti entre les hommes mortels toutes choses, et la triste vieillesse et la jeunesse (4). » Ἴσως ne signifie-t-il pas qu'il n'est fait aucune différence entre les justes et les pervers? C'est l'arbitraire divin (5) aussi naïvement que nettement proclamé. Si l'on en doutait, il suffirait sans doute de reproduire des paroles telles que celles-ci : « Jupiter, je t'admire. Tu commandes à tous, ayant pour toi l'honneur et la puissance ; tu connais le cœur, tu pénètres les sentiments de chacun ; ton empire, roi du ciel, est souverain. Mais comment, fils de Saturne, peux-tu te résoudre à traiter également l'homme criminel et le juste, celui dont l'âme incline à l'honnêteté et celui qui préfère la violence, les actes d'iniquité (6) ?... » Théognis proteste, mais ne rejette pas la croyance qui soulève ses protestations. La doctrine contre laquelle sa conscience s'indigne, son esprit la conserve et s'y maintient. L'intensité même de sa

(1) 155-158.

(2) 231-232.

(3) Ἴσως.

(4) 271-272.

(5) On n'a le droit d'employer cette expression que si l'on reste au point de vue de la manière dont les dieux se comportent à l'égard des diverses catégories morales de l'humanité. A un autre point de vue, nous le verrons bientôt, si l'on doit toujours affirmer qu'il n'y a rien de moins légitime et de moins moral, on acquiert la faculté de prétendre qu'il n'y a rien de plus logique que la conduite des dieux.

(6) 373-380.

colère et l'amertume de son réquisitoire mesurent l'énergie et la fermeté de sa foi. Ce double caractère de révolte en même temps que d'acceptation, ce mélange de plainte scandalisée et d'adhésion contrainte se retrouve dans un morceau dont nous regrettons que la longueur nous interdise de le citer tout entier. Théognis vient d'attaquer cette loi qu'il constate en fait, mais qu'il ne peut expliquer en droit, et en vertu de laquelle les fautes des pères entraînent souvent la punition de leurs enfants d'ailleurs innocents. « Et comment, » s'écrie-t-il, « pourrait-on trouver juste que l'homme qui s'est toujours éloigné des actes injustes, sans transgresser les lois, sans violer son serment, qui a vécu selon la justice, ne soit pas lui-même traité justement ? Et qui, à ce spectacle, révérerait encore les dieux ? Que penser, quand un mortel injuste et scélérat, sans craindre la colère des dieux ou des hommes, se livre à la violence, rassasié de richesses, tandis que les justes s'affligent, accablés par la pauvreté (1) ? » Théognis ne blâmerait pas si vertement Jupiter,

(1) 731-752. — M. Ménard (*op. cit.*, p. 231-233) remarque que Théognis s'irrite de deux sortes d'expériences qu'il a faites :

1° Il a vu les fils châtiés pour les crimes de leurs pères ;

2° Il a vu, en même temps que des justes malheureux, des méchants heureux.

M. Ménard ajoute que l'auteur de l'Ecclésiaste est aussi troublé que l'auteur des Sentences par ces terribles problèmes. En effet, c'est bien dans le *Qohéleth* qu'on lit : « Il y a des justes auxquels il arrive selon l'œuvre des méchants, et des méchants auxquels il arrive selon l'œuvre des justes » (VIII, 14). Et ce n'est pas seulement l'Ecclésiaste, mais c'est aussi, sinon les Proverbes, du moins Job et quelques Psaumes (cf. Bruston, *disc. cit.*, p. 30), que l'on pourrait, sur ce point, rapprocher des distiques de Théognis, — à une condition toutefois, c'est que, des faits qui choquaient le Mégarien, on se borne à considérer la seconde catégorie. Les écrivains hébreux n'ont jamais explicitement réclamé contre la loi portée et exécutée par leur Dieu, d'après laquelle « l'ini-

s'il ne l'estimait coupable, s'il ne lui attribuait le dédain de la justice, le mépris de la plus vulgaire équité, le despotisme du caprice. Mais, ainsi qu'il le dit lui-même, « il n'appartient pas aux mortels d'entrer en lutte avec les immortels, de plaider contre eux (1). » Il faut donc se résigner, puisque les dieux sont plus puissants que nous (2). Et malgré qu'il en ait, Théognis doit bien se résoudre à renfermer en lui-même, à étouffer des reproches qu'il adresserait vainement, sinon dangereusement, au maître des dieux. A quoi bon lutter contre la tyrannie de la force ? ou plutôt quelle périlleuse folie que d'entreprendre pareille lutte?

La conclusion pratique qui s'impose à Théognis, en présence de ce spectacle qui l'écœure, est assurément peu réjouissante pour lui et pour ses disciples : « Point de distinction nette établie par la divinité pour les hommes ; point de chemin que l'on puisse suivre avec l'assurance de plaire aux immortels (3). » L'homme ignore ce qu'il doit accomplir pour devenir agréable à des maîtres si difficiles à contenter et dont les désirs sont à ce point douteux et impossibles à réaliser. Dès lors, que le poète de Mégare s'écrie : « Puissé-je être heureux, Cyrnus, et aimé des dieux immortels ! Je ne tiens à nulle autre vertu (4) ! » Souhait inutile ! Exclamation

quité des pères était punie sur les enfants. » Solon, à cet égard, est plus près des Israélites que de Théognis. « La punition méritée par les pères, » dit le législateur athénien (V, 31-32), « retombe sur leurs enfants innocents ou sur leurs petits-enfants. » Rien n'indique, dans l'ensemble des vers qui nous sont parvenus de ce poète, que ces mots renferment autre chose qu'une simple constatation exprimée sans étonnement ni courroux.

(1) 687-688.

(2) 444-446 ; 591-592.

(3) 381-382. Cf. Solon, X : « La volonté des immortels est un mystère pour les hommes. »

(4) 653-654.

superflue ! « Nous n'avons, faibles humains, que de vaines imaginations, point de connaissance réelle (1). » Et il nous est défendu de conquérir l'affection des dieux immortels, puisque nous ne savons littéralement par quel bout nous y prendre. Nous sommes condamnés à ignorer ce qu'il nous faut faire (2).

En revanche, nous pouvons peut-être savoir ce qu'il nous faut éviter. Si nous en sommes réduits à ignorer les procédés certains dont l'emploi nous procurerait la bienveillance des dieux, il ne nous est pas interdit de connaître les moyens assurés de leur déplaire.

Tout d'abord, en effet, les considérations qui précèdent contiennent une leçon de *modération :* il faut bien se garder de vouloir franchir les bornes que les dieux ont entendu mettre à la science humaine : « nul n'a ce droit (3). » Il faut s'abstenir de récriminations contre les dieux, se résigner aux dons qu'ils nous envoient et dont souvent l'on se passerait volontiers, et se résoudre à ne pas même essayer de franchir les limites de la situation dans laquelle il leur a convenu de nous enfer-

(1) 141.

(2) Cette conclusion découle de la croyance qui, suivant les expressions de Victor Cousin (argument de l'*Euthyphron* de Platon), transforme les dieux en « dieux de théâtre, tyranniques et passionnés, qui, du haut de leur toute-puissance, décident arbitrairement de ce qui est bien et de ce qui est mal. » Elle ne provient pas, — ou du moins elle ne semble pas provenir, en Théognis, de la pluralité des dieux. Et, par suite, ce n'est pas au Mégarien que paraît s'adresser l'argumentation par laquelle, dans l'*Euthyphron*, « Socrate prouve aisément que l'unité morale périt dans le polythéisme ; que, si le bien ou le saint est ce qui plaît aux dieux, ces dieux étant divers et souvent en guerre entre eux, il est impossible de savoir si ce qui est agréable aux uns est agréable aux autres, et d'avoir une règle fixe » (Victor Cousin, *ibid.* Cf. Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 24-25).

(3) 688.

mer. « Evite d'attirer la colère des dieux immortels (1). »

Mais cet enseignement de modération ressort encore mieux d'un autre côté de la physionomie des dieux que Théognis a également reproduit, et qui est aussi peu flatteur pour eux que celui sur lequel nous venons d'insister.

Positivement, les dieux sont de méchantes gens; et même ce sont eux qui sont les auteurs du mal (2). Sans doute, ici encore et aussi bien que tout à l'heure, la pensée de Théognis ne manque ni de contradictions ni d'hésitations. C'est ainsi qu'il adresse à Cyrnus cet aveu : « Cyrnus, si Dieu s'irritait en toute occasion contre les faibles mortels, examinant bien les sentiments que chacun a dans son cœur et distinguant les actions injustes des justes, ce serait pour eux un grand mal (3). » Car « il n'y a point d'homme absolument bon et modéré parmi ceux que voit aujourd'hui le soleil (4). » « Tout cela est perdu et ruiné, » dit-il ailleurs ; mais nous n'en devons accuser, Cyrnus, aucun des immortels, des dieux bienheureux ; c'est la violence des hommes, leur coupable avidité, leur injustice, qui de l'opulence nous ont précipités dans la misère (5). »

Mais s'il faut tenir compte au poète de ces corrections que sa conscience voudrait apporter à sa doctrine, il serait inexact de s'imaginer qu'elles aboutissent à modifier sensiblement son opinion et à lui faire repousser ce que ses prédécesseurs avaient cru et ce que ses contemporains continuaient de croire. La grande majorité des sentences de Théognis relatives aux rapports des dieux avec les hommes

(1) 400.
(2) Cf. Bernhardt, *op. cit.*, p. 8.
(3) 897-900.
(4) 615-616.
(5) 833-836. Cf. Solon, V, 74-76.

sont tristement instructives à cet égard : « Si un ami cache dans son sein une âme trompeuse, un cœur artificieux, c'est la fraude la plus perfide par laquelle Dieu ait voulu abuser les mortels (1). » Voilà les dieux dûment accusés de déloyauté et de mensonge. L'accusation n'est ni unique ni même exceptionnelle. « Un esprit porté à la violence, » reprend Théognis, « c'est le premier don que fasse la divinité à l'homme dont elle ne veut faire aucun état (2). » Et cette déclaration est complétée par ce vers que Théognis répète par deux fois :

εἰ μὴ ἐμὴν γνώμην ἐξαπατῶσι Θεοί (3).

D'ailleurs, si les hommes sont méchants, c'est bien, après tout, la faute des dieux, puisque « nul, parmi les hommes, n'est riche ou pauvre, bon ou mauvais, sans la volonté des dieux (4). » Lorsque les hommes prétendent être justes, les dieux s'empressent de les en empêcher : « Il y en a qui tiennent leur cœur éloigné des actions mauvaises, et cependant, malgré leur amour pour la justice, ils subissent la pauvreté, mère de l'impuissance, qui pousse l'esprit des hommes à l'erreur, qui livre, en leur sein, leurs pensées aux trop puissantes atteintes de la nécessité. Ils supportent alors, malgré eux, bien des hontes, enchaînés par le besoin, qui enseigne le mal aux plus rebelles, les mensonges, les ruses, les querelles funestes. Le mal répugne à leur nature ; mais le besoin engendre la dure impuissance (5). »

(1) 121-123 : « ... τοῦτο Θεὸς κιβδηλότατον ποίησε βροτοῖσι. »

(2) 151-152. — « Qua sit deus malitia et fraude, ex eo quoque potest intelligi, quod viro, quem perdere vult, primum malum superbiam mittit, unde alia mala oriantur. » Bernhardt, *op. cit.*, p. 8.

(3) 540 et 554.

(4) 165-166.

(5) 383-392.

Ce qu'il y a naturellement de plus fâcheux pour les hommes dans cette méchanceté des dieux, c'est qu'ils en sont les premières victimes. Les sentences que nous venons de citer le montrent surabondamment : les dieux n'aiment pas les hommes ; les immortels sont *jaloux* des mortels. Théognis ne va-t-il pas jusqu'à prononcer ces mots, qui ne peuvent que paraître étranges lorsqu'on les isole de l'ensemble de ses idées : « Il s'en faut que tout réussisse au gré de nos désirs ; les immortels, en effet, sont bien plus puissants que les mortels (1) ? »

De cette jalousie des dieux découle cette règle de conduite qu'ils ont adoptée, ainsi que nous l'avons vu plus haut, et en vertu de laquelle ils interdisent à l'homme le bonheur pur, sans mélange, et surtout continu, et c'est ainsi que s'explique, sans assurément se justifier, cette insouciance de la justice inhérente aux dispensations divines, que nous avons déjà signalée (2). Nous sommes bien en présence d'une loi fixe et universelle ; mais c'est une loi qui consiste dans la sanction du désordre, puisqu'elle suppose et développe un mépris quelque peu scandaleux de la morale. Que je sois vertueux ou criminel, n'importe ; s'il se peut que les malheurs m'accablent constamment, les dieux, par contre, sauront bien empêcher que je ne jouisse d'une félicité ininterrompue ; et, fort probablement, comme c'est la condition commune des mortels, je recevrai à la fois du bonheur et du malheur, en proportions variables, mais toujours inégales, étant à peu près impossible que le bonheur, je ne dis pas m'arrive seul, mais simplement reste supérieur au malheur soit par la qualité soit par la quantité.

La puissance des dieux m'enlève toute possibilité de ré-

(1) 617-618.
(2) 157-158 ; 271-272 ; 865-866.

volte. Car je ne dois pas oublier, — et Théognis me le rappelle, — que les mortels sont si faibles qu'il ne leur est même pas donné « de comprendre où s'arrête leur impuissance (1). » Me risquer à sauter par-dessus les barrières dont ils m'ont eux-mêmes environné, nourrir des ambitions trop orgueilleuses et entreprendre la réalisation de plans trop présomptueux, ce serait irriter les susceptibilités de leur jalousie sans cesse en éveil, ce serait m'attirer gratuitement des malheurs que je pouvais éviter, comme si ceux que je suis hors d'état de fuir n'avaient pas assez d'amertume et ne se multipliaient pas suffisamment d'eux-mêmes et sans que je m'en mêle. « Souvent se hâte vers le succès un homme avide de gain et de puissance, et la divinité s'empresse de le précipiter dans quelque grande erreur ; elle n'a pas de peine à lui faire paraître bon ce qui est mauvais, nuisible ce qui est utile (2). »

Qu'est-ce à dire, sinon que nous aboutissons encore à l'idée de la modération ? Le poète de Mégare la recommande souvent et en termes exprès. Ces recommandations, pour l'exposition desquelles la transition nous serait actuellement bien facile, tant ils se lient naturellement à tout ce qui précède, et que l'absence seule de la mention des dieux nous retient de produire ici, trouveront leur place dans l'examen de la morale de Théognis qui va maintenant être étudiée, et par laquelle nous serons de nouveau et par un autre chemin reconduit à l'idée de la modération.

III

Lorsqu'on lit Théognis dans l'intention de se rendre compte

(1) 1078.
(2) 402-406. Cf. 461-462.

de sa morale, ce qui frappe d'abord c'est la rareté relative des sentences qui exhortent purement et simplement le disciple à être juste et vertueux. Les exclamations enthousiastes et les austères avertissements ne sont pas très fréquents dans nos distiques. Que si l'on nous demande peut-être quelle est donc la raison de ce silence partiel, comment il se fait que le vocabulaire d'un prédicateur de vertu soit si imparfaitement fourni des mots auxquels nous ont habitués les écrivains de son espèce, et d'où vient enfin qu'un moraliste ne parle pas plus souvent ou, si l'on veut, plus directement de morale, il sera sans doute tout ensemble exact et suffisant de répondre que, pour Théognis, recommander uniquement la justice et la vertu, ce serait se fixer dans un point de vue exclusivement *formel* ; que, dans sa pensée, c'est la modération qui est vraiment, s'il est permis de parler ainsi, le contenu *matériel* du bien (1), et que c'est justement pourquoi, plutôt que sur la justice, c'est sur la modération que, de propos délibéré ou par une sorte d'instinct, il aime à insister.

Cette affirmation réclame évidemment quelque preuve. Nous devons ici nous borner à noter en passant ce vœu : « Puissé-je être heureux, Cyrnus, et aimé des dieux immortels! Je ne tiens à nulle autre vertu (2). » Car nous avons

(1) Cf. Dabas, *op. cit.*, p. 11. — Au sujet de Solon, V, 51-52, Dabas écrit (p. 7) : « Per illud σοφίης μέτρον, *sapientiae mensuram*, hoc in quo sapientia consistere videtur intelligit. » — « Vide, » ajoute-t-il en note, « σοφίης μέτρον eodem modo adhibitum in Theognide, v. 876. » Dabas nous semble avoir mieux compris le sens de σοφίης μέτρον, — en Solon, — que M. Humbert, qui traduit (*op. cit. ad loc.*) : « Un autre... arrive à posséder une aimable sagesse. » Et M. Patin rend le vers 876 de Théognis en des termes conformes à l'interprétation de Dabas : « .... en gardant la mesure de la sagesse. »

(2) 653-654.

déjà montré qu'à celui qui veut être aimé des dieux immortels, — ce qui est la condition même du bonheur, — la modération n'est pas seulement utile, mais indispensable. Ne résulte-t-il pas de là, — ἀρετῆς δ' ἄλλης οὐδεμιῆς ἔραμαι, — que la vertu réside, aux yeux de Théognis, dans la modération? Mais c'est sur des déclarations plus explicites qu'il convient de retenir surtout l'attention : « Point de hâte (1) ; le milieu en tout est le meilleur (2) : de cette manière, Cyrnus, tu posséderas la vertu, si difficile à obtenir (3). — L'homme de bien sait en toutes choses garder la mesure (4). » Il faut aussi remarquer l'alliance significative des deux adjectifs ἀγαθός et μέτριος dans cet aveu : « Point d'homme absolument bon et modéré parmi ceux que voit aujourd'hui le soleil (5). » Celui qui n'observe pas les lois de la modération perd du même coup la connaissance du bien et du mal : « Point d'ardeur précipitée ; l'occasion, voilà ce qui vaut le mieux pour les œuvres des hommes. Souvent se hâte vers le succès un homme avide de gain et de puissance, et la divinité s'empresse de le précipiter dans quelque grande erreur ; elle n'a pas de peine à lui faire paraître bon ce qui est mauvais, nuisible ce qui est utile (6). » Or, il n'y a que la pratique du mal qui puisse altérer la conscience et finir par la fausser. Si l'absence de modération produit de tels effets, c'est parce que c'est elle précisément qui constitue l'essence du péché (7).

(1) « Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν. » Ces mots μηδὲν ἄγαν se rencontrent assez souvent en Théognis.

(2) « πάντων μέσ' ἄριστα. »

(3) 335-336.

(4) 614.

(5) 615-616.

(6) 401-406.

(7) Cf. J. Girard, *Le sentim. relig. en Grèce*, p. 202. Tournier, *Némésis et la jalousie des dieux*, p. 32, 174, 179, 185. Schmidt, *op. cit.*, I, 253.

Théognis désigne ce mépris et cette violation de la modération par le terme ὕβρις, dont il est bien difficile de donner une traduction exactement équivalente (1), et que nous rendrons, avec M. Patin, par les mots *injure* ou *violence*. Tandis que, pour les écrivains d'Israël, le châtiment suprême exercé par Jéhovah consiste dans l'endurcissement du pécheur, pour Théognis, c'est en lui inspirant la violence que les dieux infligent à un homme la souveraine punition et la condamnation sans appel (2). Et voici, pour terminer cette énumération de textes, une affirmation non moins catégorique que les précédentes : « La raison, Cyrnus, est ce que les dieux accordent de meilleur aux mortels. Dans la raison de l'homme tout est compris. Heureux qui la possède en lui-même ! Elle vaut bien mieux que la funeste violence, que la misérable satiété, cet autre fléau des mortels. Rien de pis que l'un et l'autre ; de là vient, Cyrnus, toute méchanceté (3). »

(1) Cf. J. Girard, *Sentim. relig.*, p. 205, note 1 : « Le mot grec ὕβρις, dont j'ai dû déjà signaler plusieurs fois la force propre et qui n'a pas d'équivalent en français, contient en lui l'idée d'excès, de transgression insolente. »

(2) 151-152.

(3) 1171-1176. — Dans ce texte, les deux termes κόρος et ὕβρις sont réunis et, pour ainsi dire, coordonnés l'un à l'autre. Ailleurs, ils sont l'un à l'autre subordonnés. Ainsi, κόρος est envisagé comme la cause de ὕβρις :

Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται
ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ (*Sent.*, 153-154).

(Le premier de ces vers se retrouve, avec de légères modifications, en Solon, XI). Et, inversement, κόρος est considéré comme le résultat de ὕβρις. « Ὕβριν Κόρου ματέρα θρασύμυθον, » dit Pindare (*Olymp.*, XIII, 10) ; et Hérodote (VIII, 77) : « Κόρος Ὕβριος υἱός. »

A proprement parler, κόρος désigne la satiété (« *das Sattseyn, Sattwerden.* » Passow). Maintenant, cette satiété peut provenir de deux causes différentes :

On ne s'étonnera donc pas de voir Théognis, se proposant lui-même comme un modèle de modération, presser ses disciples de l'imiter : « Paisible comme je le suis, pose le pied sur le milieu du chemin (1). — Je marche dans la voie droite, sans incliner d'aucun côté ; car il me faut voir tout avec justesse (2). » Ce dernier mot est significatif. C'est bien en effet de *justesse* qu'il s'agit, et c'est dans la justesse que vient se résoudre, en dernière analyse, la justice.

Cette idée de modération, d'équilibre conservé entre deux extrêmes, de pondération et de mesure, se retrouve partout en Théognis, et là même où l'on s'attendrait le moins à la rencontrer : « Mêle l'âpreté à la douceur, » dit par exemple notre poète ; « sois gracieux et dur pour tes esclaves, tes serviteurs, tes plus proches voisins (3). » C'est ainsi qu'il

1° Ou bien de ce que l'on est dans l'abondance. Alors, outre que par lui-même κόρος constitue un excès (premier trait de ressemblance avec ὕβρις), κόρος engendre l'orgueil, la violence (second trait, — et plus frappant encore, — de ressemblance avec ὕβρις). Dans ce cas, ὕβρις provient de κόρος (cf. *Sentences*, 693-694).

2° Ou bien de ce que, étant dans une position modeste, on est mécontent de sa situation et l'on désire en sortir. Dans ce cas, κόρος provient de ὕβρις (cf. *Sentences*, 605-606).

Aussi n'est-on pas surpris de voir parfois κόρος employé comme synonyme de ὕβρις. La métonymie est d'autant plus facile à comprendre que chacun des deux termes est tour à tour cause et effet de l'autre.

M. A. Croiset (*op. cit.*, p. 231, note 8) fait observer que κόρος, « chez Pindare, sert habituellement (mais non pas exclusivement) à exprimer le sentiment de lassitude que l'orgueilleux inspire aux hommes à son égard, et qui amène sa chute par la volonté des dieux. » Il n'est pas malaisé de trouver la raison de cette nouvelle acception. Dans les deux cas que nous avons distingués, κόρος excite la réprobation des hommes et des dieux. Si κόρος en vient à désigner cette réprobation elle-même, c'est tout simplement par une nouvelle métonymie.

(1) 331.

(2) 945-946.

(3) 301-302.

dépeint lui-même son genre d'existence : « Que si l'on te demande comment je vis, tu peux répondre : pauvrement, auprès de la vie des riches, et richement auprès de la vie des pauvres ; assez pour ne pas repousser un hôte de ma famille, pas assez pour en recevoir plus d'un (1). »

Voici le conseil qu'il donne à Cyrnus pour le cas où ce dernier aurait envie et besoin d'aller consulter l'oracle et de recourir à la divination : « Il faut, Cyrnus, qu'il ait plus de rectitude que la règle, l'équerre, le compas, le jugement de celui qui va consulter l'oracle et à qui, dans Pytho, la prêtresse rend une réponse du fond du riche sanctuaire. Si vous ajoutez, vous ne trouverez plus un remède à vos maux; si vous retranchez, comment éviter d'être coupable envers les dieux (2) ? » On verra bientôt, par les considérations qui seront présentées sur les sentences politiques de Théognis, que les idées de modération et de violence sont encore toutes-puissantes en ce domaine, et que Théognis avait pleinement raison d'affirmer que c'est « en toutes choses que l'homme de bien sait garder la mesure (3). »

Pour le moment, nous devons, nous aussi, mettre à profit les exhortations de Théognis et nous imposer l'obligation de ne pas dépasser les limites que nous nous sommes imposées en consacrant ce chapitre à l'étude des *Sentences* au point de vue moral. Un dernier point mérite d'être relevé : c'est le rapport entre l'idée maîtresse et les enseignements moraux qu'elle inspire. Le poète de Mégare ne s'est pas toujours préoccupé de montrer le lien qui unit à l'idée de modération les préceptes de détail, les avis d'un contenu si divers, n'y ayant, ainsi qu'on l'a dit, personne de moins philosophe

(1) 519-522.
(2) 805-810.
(3) 614.

que lui. On peut croire, qu'il ne lui aurait été que médiocrement difficile, dans la plupart des cas, de réaliser ce dessein s'il l'avait seulement conçu. Mais enfin la vérité est qu'il ne l'a ni conçu ni, par suite, réalisé. Or, nous n'avons pas ici à rechercher ce qu'il aurait pu accomplir, mais à exposer ce qu'il a réellement exécuté. Le chemin qui établit une communication entre le principe général et tel conseil isolé, lorsque Théognis s'est abstenu de le marquer, nous n'avons pas à en tracer le parcours. Il doit nous suffire de noter les divers endroits où il est aisé d'apercevoir que Théognis non seulement a mis quelque liaison dans ses idées, mais a vu qu'il en mettait, et non seulement l'a vu, mais a saisi ou, si l'on préfère, accepté l'occasion de nous montrer qu'il le voyait. Au surplus, ces endroits ne sont pas bien nombreux. C'est, en premier lieu, la modération dans le désir et la poursuite de la richesse qui est recommandée : « Ne souhaite point, Polypédès, d'exceller par la puissance, par la richesse. Il suffit à l'homme d'un peu de bonne fortune (1). — Préfère une vie honnête, dans une fortune médiocre, à des richesses injustement acquises (2). — Le meilleur est de n'être ni pourvu de richesses très abondantes, ni réduit à une grande pauvreté (3). — Bien plus d'hommes ont dû leur perte à la satiété qu'à la faim, voulant avoir au delà de leur part (4). — A beaucoup d'hommes sans raison a été funeste la satiété. Il est difficile de connaître la mesure, quand les biens abondent (5). — Je ne tiens pas à être riche, je ne le souhaite pas; mais qu'il me soit

(1) 129-130.
(2) 145-146.
(3) 559-560.
(4) 605-606.
(5) 693-694.

donné de vivre de peu sans éprouver de malheurs (1). »

C'est ensuite et surtout la modération dans l'usage du vin. Théognis semble vraiment inépuisable dans les exhortations qui ont ce genre de modération pour thème. Il ne se lasse pas de répéter, et sous toutes les formes, cette prescription qui sans doute n'était pas précisément le devise de ses contemporains ni la règle de leur conduite, et dont les mœurs de son époque lui faisaient un devoir de renouveler à plusieurs reprises l'expression : « Boire beaucoup de vin est mal ; mais, pour celui qui en boit avec modération, le vin n'est pas un mal, mais un bien (2). — Si c'est par le feu que les habiles éprouvent l'or et l'argent, c'est par le vin qu'est mis à l'épreuve l'esprit de l'homme, et même de l'homme sensé ; quand il boit outre mesure, il se couvre de honte, lui qui auparavant était sage (3). » Suivant sa coutume, Théognis s'offre lui-même en exemple : « Pour moi, qui mets des bornes au plaisir du vin (4), je ne suis ni sobre ni intempérant (5). » Toutefois, à en juger par certains passages dans lesquels Théognis remplace le présent par le futur, c'est-à-dire l'affirmation par la promesse ou le vœu, et risque même, comme à son propre insu, une confession, le Mégarien ne semble pas avoir toujours été digne d'être regardé comme le type du parfait buveur : « Jamais, en buvant, je ne me laisserai troubler, emporter par le vin, au point de proférer contre toi des paroles fâcheuses (6). — Au besoin de boire s'attache, chez les malheureux mortels, un double mal : la soif qui épuise, l'ivresse qui accable. Entre

(1) 1155-1156.
(2) 211-212. Cf. 509-510.
(3) 499-502. Cf. 479-487, 497-498.
(4) 475.
(5) 478.
(6) 413-414.

les deux je suivrai une voie moyenne, et vous ne me persuaderez point ou de m'abstenir de boire, ou de boire avec excès. Le vin, du reste, me plaît (1). En un seul point, il m'est désagréable : c'est quand il m'amène ivre en présence d'un ennemi (2). — Le vin m'appesantit la tête, Onomacrite ; il me violente ; je ne dispose plus de ma pensée ; je vois la maison courir autour de moi. Allons, je vais me lever. Je veux savoir s'il est maître de mes pieds, maître de mon esprit dans mon sein. J'ai bien peur que, dans cet état, je ne fasse quelque chose de déraisonnable et dont j'aie à rougir (3). »

Les quelques autres exemples que nous pourrions citer afin de montrer l'application aux détails de l'idée générale de la modération ne sont plus aussi importants. Contentons-nous, pour en finir avec les rapports réciproques de la modération et des conceptions morales de Théognis, de reproduire encore ces quelques passages : « Modère ta passion ; que ton langage ait toujours la douceur du miel. Ce sont les méchants dont le cœur a le plus d'âcreté (4). — Celui chez qui la raison n'est pas plus forte que la passion passe sa vie, Cyrnus, dans les maux et dans les tristes difficultés (5). — Ne te hâte pas ou de te désespérer dans l'infortune, ou de t'abandonner à la joie dans la prospérité, avant d'avoir vu la fin (6). — Point d'excès de douleur dans la disgrâce, de joie dans la bonne fortune : il est d'un homme de bien de savoir porter toutes choses (7). »

(1) Cf. 873-876.
(2) 837-842.
(3) 503-508. Cf. 843-844.
(4) 365-366.
(5) 631-632.
(6) 593-594.
(7) 657-658.

IV

La politique a beaucoup occupé Théognis. « Il nous apparaît, « écrit M. J. Girard (1), » non pas seulement,comme les Sages de la Grèce, occupé de dicter des règles de conduite à ses contemporains, mais si fortement engagé lui-même dans la réalité qu'il n'est peut-être pas d'auteur ancien qui nous en apprenne davantage sur l'état politique et social et sur les mœurs de son pays à une date déterminée. » Comme ce sont actuellement les idées politiques de Théognis qui seules nous importent et qui ne nous importent, de plus, que dans la mesure précise où il est nécessaire de les retracer pour faire toucher au doigt le lien qui les unit à l'idée fondamentale de la modération, il suffira de donner un rapide aperçu des circonstances au milieu desquelles le Mégarien a vécu.

En 610, le beau-père de l'Athénien Cylon, Théagène, avait renversé le régime aristocratique qui était en vigueur à Mégare. Le tyran ne réussit pas à garder toujours le pouvoir dont il s'était emparé. Il ne put pas résister à une seconde révolution par laquelle il fut détrôné et chassé. Ce nouveau bouleversement opéré par le peuple, le fut dans un sens encore plus funeste à l'aristocratie que ne l'avait été le premier. Dès lors, les révolutions se multiplièrent à Mégare, à telles enseignes qu'il est aujourd'hui difficile de les distinguer et d'en exposer sans confusion ni erreur les péripéties. Le seul point sur lequel il semble que l'on soit d'accord, c'est que, vers le commencement de la guerre du Péloponnèse, les nobles reconquirent le pouvoir pour le conserver d'une manière durable.

(1) Humbert, *op. cit.*, p. 117.

Théognis, qui vécut assez longtemps après Théagène (1) eut à souffrir, en qualité de noble, d'un de ces changements politiques : il serait malaisé de déterminer nettement lequel. Aussi bien, cette question ne nous intéresse-t-elle que médiocrement ici, et nous en avons assez dit, non pas, sans doute, pour expliquer toutes les paroles de Théognis et éclaircir toutes ses allusions aux vicissitudes du gouvernement de son pays ainsi qu'aux revirements de sa propre fortune, mais pour rendre possible et facile, dans la proportion du moins où nous en sentons la nécessité, l'intelligence de la partie politique des *Sentences*.

Le patriotisme de Théognis est hors de doute. On le sent dans l'expression des tristes et mélancoliques regrets qu'il éprouvait lors de son exil, en pays étranger, loin de sa patrie : « J'ai visité autrefois la terre de Sicile, l'Eubée aux riches vignobles, la ville de l'Eurotas abondant en roseaux, l'illustre Sparte ; mais aucun de ces lieux n'a pu donner de la joie à mon cœur, tant je préférais à tout ma patrie (2). » On le sent à l'émotion et à l'insistance avec lesquelles il répète les craintes que lui causent l'état actuel de Mégare, les dangers qu'il prévoit, la menace prochaine d'une guerre contre les Perses ; on le sent enfin dans les vœux qu'il forme pour l'avenir et dans les requêtes qu'il adresse aux dieux : « Puisse Jupiter, de l'éther ou il habite, étendre toujours sur cette ville sa main protectrice et veiller à son salut, avec les autres immortels, les dieux bienheureux (3)! — C'est toi, Phébus, qui as bâti notre citadelle... Ecarte toi-

(1) « La vie de Théognis semble tomber entre 570 et 490 avant J.-C., tandis que Théagénès doit avoir gouverné vers 630-600 avant J.-C. » Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. par Sadous, tome IV, p. 84.

(2) 783-788.

(3) 757-759.

même de cette ville l'armée des Mèdes... Je suis en crainte quand je vois la folie des Grecs, les divisions qui les perdent. Sois-nous propice, Phébus, et prends sous ta garde cette ville (1). »

Son patriotisme toutefois ne l'a pas empêché d'être, autant qu'on peut l'être, un homme de parti, et de traiter, comme rarement on a traité des adversaires politiques, ceux qui avaient d'autres vues que les siennes, c'est-à-dire sans doute un nombre assez considérable de ses concitoyens, puisqu'enfin ils étaient les maîtres du pouvoir. Il faut voir comme il qualifie ces vilains « qui jadis, sans connaissance de la justice et des lois, les flancs ceints d'une peau de chèvre, pâturaient hors des murs de Mégare comme des cerfs (2). » Il faut mesurer l'énergie du mépris qu'ils lui inspirent : « Il convient aux gens de bien de posséder la richesse, comme aux méchants d'avoir à souffrir la pauvreté (3). — Les bons sont blâmés des uns, loués des autres; pour les mauvais, personne ne se souvient d'eux (4). » Il faut évaluer l'intensité de son ressentiment contre eux : « Je hais l'homme méchant (5). » Il faut constater la douleur qu'il éprouve à voir des nobles oublier l'abîme qui les sépare des usurpateurs, et déserter leur parti pour conclure une honteuse alliance avec les vilains enrichis : « Nous recherchons, Cyrnus, des béliers, des ânes, des chevaux de bonne race, pour qu'ils nous donnent des rejetons qui leur ressemblent. Mais l'homme bien né ne refuse pas de prendre pour femme la fille d'un vilain, si elle lui apporte beaucoup de bien. Point de femme, non plus, qui ne consente à devenir l'épouse

(1) 773-782.
(2) 53-56.
(3) 525-526.
(4) 797-798.
(5) 579 : « Ἐχθαίρω κακὸν ἄνδρα. »

d'un vilain, s'il est riche ; qui ne préfère l'homme opulent à l'honnête homme. On ne fait cas que des richesses ; l'homme de bien prend femme dans la maison du méchant, le méchant dans la maison de l'homme de bien. La richesse confond les races (1). Ne t'étonne donc point, Polypédès, que l'espèce s'altère chez nos concitoyens, puisque le mauvais s'y mêle au bon (2). » On comprendrait d'autant mieux la flétrissure qu'il inflige à ces coupables faiblesses de l'aristocratie, s'il était vrai, comme certains critiques l'ont pensé (3) et comme plusieurs vers (4) veulent peut-être le faire entendre, que Théognis ait vu rompre par la révolution démocratique son propre mariage. Quoi qu'il en soit, à son avis, non seulement il est déshonorant de s'associer par le mariage à l'ignominie de ces parvenus, mais on doit même éviter d'entretenir avec eux les moindres relations, on doit s'abstenir rigoureusement de lier amitié avec eux. Les distiques abondent pour commenter et développer ce précepte formel : « Il ne faut jamais faire d'un méchant son ami ; il faut le fuir constamment comme un port dangereux (5). » Et, conformément à sa méthode favorite, Théognis lui-même s'introduit en scène, comme s'il était désireux de montrer que les préceptes qu'il énonce, loin de ressembler aux conseils que donnent avec calme des écrivains moralistes par métier, lui tiennent profondément à cœur, et procèdent de sa passion au moins autant que de son intelligence : « Je savais autrefois, je sais bien mieux aujourd'hui qu'il n'y a aucune satisfaction avec les mauvais (6). »

(1) « Πλοῦτος ἔμιξε γένος. »
(2) 183-192. Cf. 193-196.
(3) Cf. O. Müller, *op. cit.*, I, p. 245.
(4) 261-266 par exemple.
(5) 113-114. Cf. 31-37; 69-72; 101-112; 1165-1166; 1169-1170.
(6) 853-854.

Dans les citations que nous avons dû fournir à l'appui de nos assertions, on a pu remarquer le retour fréquent des termes : les *bons* et les *mauvais* (ou les *méchants*), en même temps que leur emploi dans une acception toute particulière, politique. Les bons, en effet, ce sont les nobles, et les mauvais sont les vilains. Entre Théognis et ses adversaires, il n'y a pas seulement une différence d'opinion comme il en existe de nos jours entre les divers partis de tel pays, il y a une distinction sociale, une opposition de race. Ainsi s'explique le dédain du poète pour ces êtres à demi humains et doublement détestés dont l'incurable grossièreté est aussi impuissante à produire des enfants de bonne nature que les oignons des scilles à fournir la rose ou l'hyacinthe (1).

Welcker explique longuement (2) l'usage que fait Théognis de ces mots ἀγαθοί et κακοί, « non eu égard à quelque règle morale, mais à la richesse en tant qu'opposée à la pauvreté, à la noblesse opposée à une basse naissance, à la force opposée à la faiblesse, à une politique conservatrice et oligarchique opposée à l'innovation. D'après lui, le sens moral de ces mots n'est pas absolument inconnu, quoiqu'il soit rare,

(1) Cf. 535-538. — Entre Théognis et Phocylide, il y a, au point de vue politique, beaucoup de ressemblance ; car la modération est aussi chère à Phocylide qu'à Théognis : « Les modérés ont beaucoup d'avantages ; dans la cité, je veux être un modéré, » dit Phocylide (ce fragment, le VII[e] de la traduction Humbert, ne se trouve pas en Tauchnitz). Mais il n'y a pas moins de différence : les *méchants* paraissent être pour Phocylide les aristocrates, tandis que les roturiers sont les *bons*. Il est antagoniste de la noblesse : « La plupart des nobles, » dit-il, « ne sont ni éloquents, ni de bon conseil » (III. Le texte grec est encore bien plus énergique que cette traduction peu littérale de M. Humbert).

(2) Paragr. 8-16 de la I[re] partie des *Prolégomènes*, p. xx-xxx. « Moralis illarum vocum vis et civilis... probe discernendae erunt, » dit Welcker (p. xxi). Sans doute, il faut distinguer ; mais il faut distinguer pour confondre ensuite, et non pour séparer.

dans Théognis (1). » Il y a beaucoup de vrai dans ces observations, comme dans toutes celles de cet ingénieux critique dont les Prolégomènes, en ce qui concerne le rapport des *Sentences* avec les mœurs et l'histoire politique de Mégare, ont été, suivant l'expression de M. S. Reinach, une véritable « révélation (2). » Cependant il ne nous semble pas qu'elles pénètrent jusqu'au fond même des choses. S'il est certain que les mots κακοί et ἀγαθοί ne sont guère employés par Théognis dans un sens exclusivement moral, il n'est pas moins certain, à notre avis, que ces termes, pris ordinairement dans une acception politique, le sont *en même temps* dans une acception éthique. Et autant l'acception purement morale est rare, autant — peut-être plus encore — est introuvable l'acception uniquement politique. Les deux significations se trouvent habituellement réunies, et l'on dirait presque qu'aux yeux de notre poète elles se confondent (3).

Nous n'avons pas reproduit tous les traits sous lesquels Théognis dépeint ses adversaires, — les mauvais. Ceux dont nous avons renvoyé jusqu'à maintenant l'indication sont assez caractéristiques : « Qui pourrait soutenir ce spectacle ?» s'écrie Théognis. « Ils se trompent mutuellement; ils se rient les uns des autres, n'ayant nulle idée ni du mal ni du bien. D'aucun de ces citoyens, Polypédès, ne fais du fond du cœur ton ami... Tu apprendras à connaître le cœur de ces pervers; combien, dans les actes de la vie, ils méritent peu de confiance, hommes adonnés à la ruse, à la tromperie, au mensonge, perdus sans espoir (4). — Il est naturel que le

(1) Grote, *op. cit.*, IV, p. 83, note 1.

(2) *Manuel de philologie classique*, p. 14, note 10.

(3) Cf. J. Girard, *Le sentim. relig.*, p. 194, et *Notice*, p. 118; O. Müller, I, p. 244-245; Dabas, *op. cit.*, p. 4; Bernhardt, *op. cit.*, p. 18, note 2.

(4) 58-68. Cf. 289-292; 305-306; 1109-1114.

méchant outrage la justice (1). — Des hommes de bien honnêtes sont les réponses, honnêtes les actes ; mais les vents emportent les paroles des mauvais, mauvaises comme eux (2). »

Cette confusion de la politique et de la morale, cette naïve confiance en vertu de laquelle Théognis assimile les honnêtes gens aux gens qui pensent comme lui, cette assurance imperturbable qui lui permet, pour emprunter aux mathématiques une comparaison, de voir dans son parti le lieu géométrique de la justice, de la vertu, de la bonté morale, s'expriment assez nettement, à en juger du moins par l'interprétation de Schmidt (3), dans le distique suivant :

Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν,
πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών (4).

Théognis identifie la vertu, — ἀρετή, — c'est-à-dire la noblesse, le privilège d'appartenir à l'aristocratie, avec la justice, — δικαιοσύνη, — c'est-à-dire la valeur éthique, la possession des qualités morales (5).

(1) 279 et suiv. :

Εἰκὸς τὸν κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν,
μηδεμίαν κατόπισθ' ἀζόμενον νέμεσιν.

Ce dernier mot, — νέμεσιν, — nous révèle dans le méchant, non seulement l'homme immoral, mais aussi l'homme irréligieux.

(2) 1167-1168.

(3) *Die Ethik der alten Griechen*, I, p. 303 : « In diesem für uns unübersetzbaren Distichon des Theognis, bezeichnen gerade die durch « Gerechtigkeit » und « gerecht » wiedergegebenen Ausdrücke das sittliche Verhalten, die durch « Auszeichnung » und « gut » wiedergegebenen das hervorragende Ansehen und die edle Abkunft. »

(4) 147-148 : « La justice comprend en soi toutes les vertus. Celui-là est bon, Cyrnus, qui est juste » (trad. Patin).

(5) Il est vrai que Théognis ajoute : « Celui-là est *bon* qui est juste. » Mais, pour être tenté de tirer de ce pentamètre cette conclusion : le

Il serait difficile de mieux marquer la fusion complète des deux termes et des deux idées : le point de vue moral et le point de vue politique coïncident.

Cette première coïncidence peut déjà nous en faire soupçonner une autre qu'elle implique et dont la constatation nous importe particulièrement ici : du moment que la morale et la politique ne font qu'un (1), n'est-il pas naturel de penser que le principe de la première doit aussi être le principe de la seconde ?

Les textes nous apprennent effectivement que le *bon*, c'est non seulement le juste, mais le modéré, et que le *méchant*, c'est non seulement l'injuste, mais encore le violent. Les méchants, en effet, « ont le cœur insatiable (2). » « Le mal des bons est devenu leur bien et ils gouvernent par la violence. La pudeur a péri, l'impudence et l'injure (3) ont triomphé de la justice et possèdent toute la terre (4). » Ce n'est pas que les méchants « soient tout à fait méchants dès le ventre de leur mère, mais ils le deviennent après qu'ils ont fait amitié avec des méchants. Ils apprennent les actes coupables, les paroles injurieuses, la violence, croyant que ceux-ci ne disent que la vérité (5). »

Théognis remarque que son pays est dans une triste situation politique : « Tout signe de salut a disparu de chez nous ;

mauvais lui-même, pouvant être ou devenir juste, peut être ou devenir *bon*, il faudrait avoir oublié que, pour lui, les *mauvais* sont, au point de vue moral, « des gens perdus sans espoir, » incorrigibles.

(1) « Solon s'attacha de préférence, comme tous les sages d'alors, à cette partie de la philosophie morale qui traite de la politique » (*Vie de Solon*, par Plutarque, 3, trad. Talbot).

(2) 109 : « ... ἄπληστον νόον. »

(3) Ὕβρις.

(4) 289-292.

(5) 305-308.

tout y est, au contraire, comme dans une ville qui va périr (1). » D'où vient un si fâcheux état ? Ce n'est pas aux dieux qu'il faut en attribuer la responsabilité, c'est à la violence des méchants (2).

Et si Théognis ne nourrit, au sujet de l'avenir de sa patrie, que de sombres prévisions, c'est parce que la violence continue d'être toute-puissante au sein de la cité : « Cyrnus, cette ville est en travail ; je crains bien qu'elle n'enfante quelque redresseur de notre insolence (3). Elle a des citoyens encore retenus et réglés, mais des chefs qui tournent à l'iniquité et sont près d'y tomber (4). » En politique, la violence est la mère de la ruine totale et définitive. Le bon sens, en quelque sorte, suffit déjà à le prouver : « Point de ville, Cyrnus, dont les hommes de bien aient causé la perte, mais celle où les méchants peuvent s'abandonner à la violence..., celle-là, n'espère pas qu'elle reste longtemps paisible, quand bien même elle serait maintenant en une paix profonde... De là, en effet, les dissensions, les querelles meurtrières (5). » Mais l'histoire confirme d'une manière éclatante le raisonnement : « Si les Magnésiens ont péri, c'est par des œuvres de violence comme celles auxquelles appartient aujourd'hui cette ville sacrée (6). — Je crains bien, Polypedès, que cette ville ne périsse par l'injure qui perdit les sauvages Centaures (7). — La violence a perdu et Magnésie, et Colophon, et Smyrne ; vous aussi, elle vous perdra, Cyrnus (8). » Aussi,

(1) 235-236. Cf. 288.
(2) 833-836. Cf. 677 : « ... κόσμος δ' ἀπόλωλεν. »
(3) κακῆς ὕβριος.
(4) 39-42. Cf. 1081-1082.
(5) 43-51.
(6) 603-604.
(7) 541-542.
(8) 1103-1104.

la vertu politique que Théognis, se proposant lui-même comme le modèle du parfait citoyen, recommande à Cyrnus, est-elle la modération : « Ne te laisse point trop aller à la passion, Cyrnus, quand le trouble est dans la ville; suis comme moi le milieu du chemin (1). » Si la seule perspective de la *tyrannie* éveille dans le cœur de Théognis de si pénibles anxiétés et de si vives appréhensions (2), c'est parce que le tyran lui paraît être, en politique, le type même de l'homme violent : « Cyrnus, cette ville est en travail; je crains bien qu'elle n'enfante quelque homme violent, chef d'une funeste sédition (3). — Le tyran qui dévore le peuple, fais tout pour le renverser; les dieux ne s'en indigneront pas (4), » les dieux qui, au moins, s'ils n'ont pas toujours pour les mo-

(1) 219-220.

(2) Cf. 39 et suiv., 1081-1082. Le vers 52 « μούναρχος δὲ πόλει μή ποτε τῇδε ἄδοι » a été traduit comme suit par Levesque (1783) : « Le monarque tentera vainement lui-même d'interposer un pouvoir qui ne sera plus » !! — Si l'on ne peut que louer les éditeurs des *Poètes moralistes de la Grèce* (Garnier, 1882) d'avoir préféré, pour les *Sentences* de Théognis, la traduction de M. Patin à celle de M. Levesque, il est assez fâcheux qu'ils se soient contentés de la traduction de M. Levesque pour le ΠΟΙΗΜΑ ΝΟΥΘΕΤΙΚΟΝ du pseudo-Phocylide et pour les ΧΡΥΣΑ ΕΠΗ du pseudo-Pythagore.

(3) 1081-1082.

(4) 1181-1182. Cf. Sophocle, *Œdip. Tyr.*, v. 873 : « Ὕβρις φυτεύει τύραννον. — Solon n'aime pas plus la tyrannie que Théognis. « Les chefs le pressaient, » dit Plutarque (*Vie de Solon*, trad. par Talbot, 14), « d'accepter la tyrannie qui lui était offerte... Toutes ces raisons n'ébranlèrent point la résolution que Solon avait prise. Il fit, dit-on, réponse à ses amis que la tyrannie était un beau pays, mais qu'il n'avait pas d'issue » (Cf. Solon, fragm. XXV et XXVII). L'illustre législateur avait donc le droit de vanter sa modération et de s'écrier : « Un autre, arrivé comme moi au pouvoir, s'il avait été imprudent ou cupide, n'aurait pas agi avec modération et n'aurait pas eu cesse ni fin qu'il n'eût tout brouillé pour s'emparer de la crème du lait » (XXVIII, 18-21).

dérés l'affection qu'en toute justice ils devraient avoir pour eux, ne peuvent supporter la violence qui leur inspire constamment la plus intense aversion (1).

Il va sans dire que, nous occupant ici des idées de Théognis et non de l'histoire de Mégare, nous n'avons pas à nous inquiéter outre mesure de savoir si vraiment, dans cette cité, les *bons* méritaient d'être regardés comme les modérés et les *méchants* comme les violents. Il faudrait évidemment, au cas où l'on voudrait agiter ce problème, reconnaître que, quoi qu'en ait pu dire Théognis, chacun des deux partis devait bien renfermer en son sein des modérés en même temps que des violents; que, du reste, Théognis exhorte Cyrnus à la modération et donne sans doute à entendre par là que tous les nobles n'étaient pas sans avoir besoin de recevoir quelques avertissements et quelques conseils à cet égard, et que le seul point sérieusement en litige serait celui-ci : l'esprit général de l'aristocratie était-il un esprit de modération ? et la tendance prépondérante de la démocratie était-elle la tendance à la violence ?

Si Théognis avait explicitement refusé de laisser poser ainsi la question, nous devrions assurément l'en blâmer. S'il l'eût accepté, — ce dont nous ne sommes pas certain, — il semble que nous pourrions assez facilement donner gain de cause à ses assertions présentées sous une telle forme. D'abord, dirions-nous, il est dans la nature même des choses qu'une aristocratie soit conservatrice, c'est-à-dire modérée..., en principe du moins. De plus, lorsque les nobles eurent

(1) Il faut évidemment voir une ironie dans ces vers, qui, ainsi que le fait observer M. Ménard (*op. cit.*, p. 224), « paraissent adressés au tyran lui-même » : « Foule sous tes pieds ce peuple léger; fais-lui sentir la pointe de ton aiguillon; charge-le d'un joug pesant; car tu ne trouveras pas un autre peuple qui aime autant un maître, parmi tous les hommes que voit le soleil » (*Sent.*, 847-850).

reconquis le pouvoir, à Mégare, et pour ne plus le perdre de longtemps, « le rétablissement durable de leur autorité dans des conditions plus douces et équitables procura à leur pays un régime d'ordre et de calme qui faisait l'envie de Platon et d'Isocrate (1). » Les vilains avaient agi tout autrement, « bannissant quelques-uns d'entre les nobles, confisquant leurs propriétés, s'introduisant dans les maisons de quelques autres pour réclamer une hospitalité forcée, et même rendant une *palintokia* formelle, ou décret pour exiger des riches qui avaient prêté de l'argent à intérêt le remboursement de tout l'intérêt passé que leur avaient payé leurs débiteurs (2). »

Toutefois cette diversité dans la conduite des deux partis ne pourrait être comptée à l'honneur des nobles que si les actes de ces derniers avaient été complètement libres et que si nous ne devions pas voir, dans le régime définitif qu'ils établirent, une transaction consentie plutôt que spontanée et à laquelle ils furent en quelque sorte contraints. D'ailleurs, et sans entrer dans cette question, il y eut à Mégare tant de révolutions successives sur lesquelles « nous sommes également sans renseignements quant aux dates et aux détails (3), » que nous ne pouvons guère affirmer que les nobles n'aient pas eu l'occasion de jouer un rôle fâcheux et de se départir plus ou moins de leur modération. Si nous ne sommes pas autorisé à croire qu'ils en aient profité, rien assurément ne nous permet de le nier.

Quoi qu'il en soit, c'est bien la modération qui est leur idéal et celui de Théognis, en politique aussi bien qu'en morale et de même qu'en religion. Il ne sera pas difficile de re-

(1) Girard, in Humbert, *op. cit.*, p. 118.
(2) Grote, *op. cit.*, IV, p. 81.
(3) Grote, *op. cit.*, IV, p. 81.

trouver cette grande et féconde notion dans l'utilitarisme et l'esthétique de notre poète.

V

L'utilitarisme de Théognis ne saurait être en question.

En effet, Théognis avoue d'entrée qu'il recherche ce qu'il peut être utile d'enseigner à ses disciples : « Je vais, Cyrnus, t'adresser de bienveillants conseils (1). — Et tu diras un jour que je conseille *utilement* ceux que j'aime (2). — N'oublie jamais ces vers, et, à la fin, tu t'applaudiras de t'être réglé sur mes sages conseils (3). — Comme un père à son fils, je te donnerai d'*utiles* conseils (4). » C'est donc l'utilité qui est le but de tous les enseignements de Théognis. Il ne sera pas difficile de montrer qu'il en est en même temps le résultat.

Pas n'est besoin d'abord de beaucoup de perspicacité pour le découvrir au bout des enseignements religieux de Théognis. Du moment que les dieux sont tout-puissants et jaloux, l'attitude de l'homme en leur présence ne peut être que celle-ci : chercher les moyens de leur déplaire aussi peu que possible, c'est-à-dire être modéré. L'utilitarisme, qui recommande la modération, est donc la conséquence des enseignements théologiques de notre poète.

On peut faire une remarque analogue au sujet des enseignements politiques du Mégarien. Dictés par le souci utilitaire, comme tous les enseignements contenus dans les *Sentences*, s'ils aboutissent à prêcher la modération, c'est à

(1) 27-28.
(2) 37-38.
(3) 755-756.
(4) 1049-1050.

cause des funestes effets de la violence : une cité qui se livre à la violence marche à grands pas vers une ruine certaine.

Quant aux enseignements moraux, nous allons saisir leur utilitarisme sur le fait et le prendre, pour ainsi dire, en flagrant délit, dans quelques préceptes où il ne cherche nullement à se dissimuler et dont le nombre est trop considérable pour nous permettre d'en apporter ici autre chose que de rares et courts exemples.

Presque toutes les sentences que Théognis consacre à la recommandation des bienfaits respirent l'utilitarisme : « Fais du bien et l'on t'en fera. Pourquoi chercher un autre message ? Le bienfait s'annonce assez de lui-même (1). — Celui qui oblige des méchants compterait vainement sur leur reconnaissance. Autant vaudrait ensemencer les blanches vagues de la mer... Les méchants ont un cœur insatiable. Qu'on leur refuse une seule chose, et tous les bienfaits d'autrefois s'échappent de leur âme ingrate. Pour les hommes de bien, ils se sentent comblés par un bienfait ; ils en gardent la mémoire, ils s'en montrent plus tard reconnaissants (2). — Du bien qu'on fait aux mauvais résulte un double mal : on le retranche à soi-même et l'on n'obtient pas de reconnaissance (3). »

Voici ensuite des conseils, qui, Théognis lui-même le reconnaît, sont inspirés bien moins par l'amour de la vertu que par l'intérêt, et dont on ne saurait trop regretter qu'ils viennent si fâcheusement compléter les enseignements du Mégarien en matière d'amitié : « Sache, Cyrnus, plier ton caractère à celui de tes divers amis ; prends l'esprit de chacun ; imite l'adresse du polype, qui se donne l'apparence de

(1) 573-574.
(2) 105-112.
(3) 955-956.

la pierre à laquelle il s'attache. Change à propos de voie ou de couleur. Cette facilité de mœurs est sagesse (1). — Avec les fous, je sais m'abandonner à la folie ; avec les justes, je suis juste plus qu'aucun autre homme (2). — Accommode-toi, Cyrnus, aux mœurs diverses de tes amis ; prends un peu du caractère de chacun. Aujourd'hui il conviendra que tu suives celui-ci ; une autre fois, tu seras autre. Cette habile conduite vaut mieux même qu'une grande vertu (3). »

Ces maximes forment, pour ainsi dire, une transition toute naturelle entre les préceptes vraiment moraux et les préceptes uniquement inspirés par l'utilitarisme. Ce dernier, en effet, de même que dans les Proverbes, suggère des constatations de faits que l'on rencontre çà et là dans les vers de notre poète et ne se fait pas faute d'insinuer des conseils de pure prudence plus ou moins dépourvus de toute visée morale. De ces deux classes de sentences qui ressortissent exclusivement à l'utilitarisme, la première est peu nombreuse ; il ne nous revient guère en mémoire que cet aphorisme : « Rien de meilleur que de se bien porter (4). » La seconde catégorie contient une plus grande quantité de sentences. Qu'il nous suffise d'en donner quelques échantillons :

« La sagesse avisée et pratique de Théognis, » dit M. Couat (5), « recommande souvent la prudence et la réserve dans les relations sociales ; il ne faut ni tout dire ni tout laisser voir sur son visage, mais éviter de se livrer, et, sinon mentir, du moins savoir au besoin cacher quelque chose. » Cette obser-

(1) 213-218.
(2) 313-314.
(3) 1071-1075.
(4) 255.
(5) *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*. 1883, art. cit., p. 279.

vation est déjà en partie confirmée par les vers que nous avons cités plus haut et où Théognis exhorte Cyrnus à s'accommoder aux mœurs diverses de ses amis en des termes qui rappellent l'exclamation si souvent et si rigoureusement blâmée de notre fabuliste :

> Le sage dit, selon les gens :
> Vive le roi ! vive la ligue (1).

Mais pour achever de se convaincre de la vérité des assertions de M. Couat, on n'a qu'à lire ces avertissements : « N'avance pas le pied par confiance dans qui que ce soit de tes concitoyens, dans son serment ni dans son amitié, quand bien même, voulant donner des gages sûrs de sa foi, il attesterait le roi des dieux, le grand Jupiter (2). »

Plus éloignés encore de toute préoccupation morale, voici des préceptes de politesse, des sentences relatives à la conduite qu'il est bienséant de tenir en société, surtout dans les repas faits en commun (3) : « Tous haïssent le grand parleur, et c'est un ennui insupportable que la société d'un tel homme dans un repas (4). — Avec tes compagnons de table, conduis-toi en homme de sens ; parais ne rien voir, comme si tu étais absent ; apporte ta part de gaieté et ne reprends ta sagesse qu'à la porte, connaissant les sentiments de chacun (5). — Amis, autour du cratère qui vous rassemble, ne tenez que des discours convenables ; éloignez de vous la dispute ; que

(1) Chamfort écrit à ce sujet : « Ce n'est point le sage qui dit cela, c'est le fourbe, et même le fourbe impudent. »

(2) 283-286.

(3) L'Ecclésiastique contient un assez grand nombre de proverbes tout à fait analogues. Voy. XXXIV, 12-XXXV, 13.

(4) 295-298.

(5) 309-312.

l'entretien soit général, pour chacun et pour tous : de cette manière, un repas ne manque pas d'agrément (1). — Il est bon d'être invité à un repas, de s'y asseoir auprès d'un homme honnête et consommé dans la sagesse, afin de profiter de ses utiles discours et de s'en retourner chez soi avec ce bénéfice (2). »

Ainsi, non seulement l'utilitarisme est à la fois le but et le résultat de tous les enseignements de Théognis — religieux, politiques et moraux — mais il est aussi la cause et la conséquence de plusieurs maximes qu'il inspire directement. On l'a vu, les enseignements moraux, politiques et religieux de Théognis ont pour conclusion commune la modération ; et, dans ces trois domaines, c'est à la pratique de la modération que se réduit tout l'utilitarisme. Il n'est pas bien nécessaire de montrer que l'utilitarisme des sentences exclusivement ou surtout utilitaires se résout à son tour en modération. Si « rien n'est meilleur que la santé, » il ne faut la compromettre ni par l'intempérance ni par une excessive sobriété. Il est inutile de répéter ce qui a été dit de la modération dans l'usage du vin. Il n'y a guère lieu de douter que Théognis n'eût également recommandé la modération dans l'usage des aliments, s'il eût constaté autour de lui le besoin d'une telle recommandation. Mais sans vouloir poursuivre dans tous les détails un enchaînement que notre auteur ne s'est pas toujours mis en peine de marquer lui-même, quoique l'on puisse, sans trop de présomption, soutenir que cet enchaînement existait plus ou moins consciemment (3) dans sa pensée, bornons-nous à remarquer que la

(1) 493-496. Cf. Phocylide, VI.

(2) 563-566.

(3) Et plus ou moins complètement, nous aurons occasion de le faire observer.

modération en elle-même est essentiellement utilitaire ou du moins favorable à l'utilitarisme (1). C'est bien dans un juste milieu également éloigné de tous les excès, de toutes les passions trop vives, des grands vices comme des héroïsmes sublimes, que l'intérêt bien entendu a toujours ordonné aux égoïstes de maintenir leur barque. « Paisible comme je le suis, pose le pied sur le milieu du chemin (2). »

VI

Le rapprochement du paragraphe précédent et de celui que nous commençons ici pourra paraître étrange et condamnable à ceux qui séparent le beau et l'utile au point de ne laisser subsister entre eux aucune espèce de contact; pas même la plus fugitive ressemblance à ceux qui trouvent l'essence précise du beau dans le contraire de l'utilité : le désintéressement à ceux enfin qui estiment que « l'utile et le beau sont deux idées différentes » et « que ceux qui ont confondu ces deux notions ou tenté de faire rentrer l'une dans l'autre ont commis une grave erreur, et tout à fait méconnu la nature du beau (3). » Par contre, cette juxtaposition de l'utilitarisme et de l'esthétique de Théognis, tentée dans le dessein avoué de leur découvrir un principe commun, semblera toute naturelle et entièrement légitime

(1) Cf. J. Girard, *Le sentiment religieux*, p. 200 : « La modération est le meilleur moyen de réussir et d'arriver à la prospérité, car la précipitation aveugle l'ignorance de l'homme et ne lui permet pas de discerner l'opportunité (*Sent.*, 401). »

(2) 331.

(3) *Questions de philosophie*, par Ch. Bénard, p. 321. Peut-être y a-t-il quelque exagération à prétendre que les Grecs, — le peuple le plus artiste qu'il y ait jamais eu, et, d'aucuns le disent, qu'il y aura jamais, — ont tout à fait méconnu la nature du beau.

aux philosophes qui admettent, avec M. Guyau, que « ce qui est utile nous paraît beau sous le même rapport, » attendu que « qui dit utilité dit organisation des parties par rapport à une fin, conséquemment ordre, harmonie, beauté (1). »

Il est évident que nous n'avons pas à donner ici notre opinion personnelle sur les rapports du beau et de l'utile : c'est l'opinion seule de Théognis qui nous importe. Or il nous semble que Théognis a identifié le beau avec le bien et avec l'utile.

Certes, Théognis est bien trop Grec pour que l'idée du beau soit absente de son esprit et de son cœur : « Je vous invoque, Muses et Grâces, » s'écrie-t-il dans les premiers vers de ses *Sentences*, « filles de Jupiter, qui jadis, venues aux noces de Cadmus, fîtes entendre, parmi vos chansons, cette belle parole : « Ce qui est beau, on l'aime; ce qui n'est pas beau, on ne peut l'aimer. » Telle fut la parole qui vint sur vos lèvres divines (2). » Et si l'ouvrage même de Théognis commence par ces mots : « Dieu puissant, enfanté par Latone, jamais je ne t'oublierai, que je commence, que je finisse ; toujours, au contraire, je te célébrerai, le premier, le dernier et au milieu de mes chants (3); » — c'est qu'Apollon est pour lui « le plus beau des immortels (4). »

Toutefois, comme notre poète s'est en définitive fort peu occupé d'esthétique, nous serons dans l'impossibilité de présenter de bien longs développements pour étayer l'affirmation qui vient d'être émise. Nous ne connaissons pas de texte qui prouve catégoriquement l'identification du beau avec l'utile. Sans doute on pourrait allé-

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1881. *Le plaisir du Beau.*

(2) 15-18.

(3) 1-4.

(4) 7 : « ἀθανάτων κάλλιστον. » Il est vrai qu'il accorde la même épithète à Plutus : « Πλοῦτε, Θεῶν κάλλιστε... (1117).

guer un passage assez frappant : « Voilà la vertu, voilà le prix le plus précieux, le plus glorieux, que puisse remporter, parmi les hommes, un homme sage ; c'est le bien commun de toute la ville, de tout le peuple, que le guerrier qui, bien affermi sur ses jambes, reste au premier rang (1). » Dans ἀρετή l'on serait tenté de voir le bien ; dans ἄεθλον ἄριστον et ξυνὸν ἐσθλόν, l'utile ; dans κάλλιστον, le beau. Mais nous pouvons considérer cette identification comme mieux démontrée par les considérations suivantes.

Les observations que nous avons déjà présentées nous donnent le droit de soutenir, en une certaine mesure, l'identité, pour Théognis, du bien et de l'utile. Il suit de là que montrer l'identité du beau et du bien reviendra à montrer l'identité du beau et de l'utile.

Ce dernier point est facile à établir ; car Théognis est on ne peut plus net à cet égard : « Le plus beau, c'est le plus juste (2) » dit-il. « A peu d'hommes font cortège la vertu et la

(1) 1003-1006.

(2) Κάλλιστον τὸ δικαιότατον (255). « Man sieht, » dit à ce propos Schmidt (*op. cit.*, I, p. 338), « dass das Gerechte und das Schöne als wesentlich gleichbedeutend behandelt werden. » — « Nach diesem Sinnspruch, » dit-il encore, au même endroit, « der gewissermaassen als der älteste Versuch einer ethischen Synonymik betrachtet werden kann, ist das Schönste der höchste Grad des Gerechten. » — On peut remarquer que Théognis semble établir entre le vrai et le juste la même identité qu'entre le juste et le beau :

Ἀληθείη δὲ παρέστω
σοὶ καὶ ἐμοί, πάντων χρῆμα δικαιότατον (1227-1228).

Ces trois idées : le vrai, le beau et le bien, n'en formeraient donc qu'une à ses yeux. On saisit un indice de cette assimilation dans les vers (609-610) qui proscrivent le mensonge non pas seulement ni surtout à cause de son immoralité, mais en vertu de sa laideur. N'en trouve-t-on pas aussi quelque trace en ces déclarations (305-308) : « Les méchants

beauté, » continue-t-il, juxtaposant les deux notions dont il a reconnu l'équivalence. « Heureux qui a obtenu l'une et l'autre ! Tous l'honorent : les jeunes gens, les hommes de son âge, ses aînés s'écartent devant lui. Vieillissant lui-même, il croît en importance parmi ses concitoyens, et nul ne songe à le blesser dans son honneur ou dans ses droits (1) . » Si le mensonge est blâmé, c'est à cause de sa laideur : « C'est une laide chose pour un homme que le mensonge l'accompagne toujours et soit toujours prêt à sortir de sa bouche (2). » Si Théognis invoque Apollon en ces termes : « Puisse Apollon former notre langue et notre esprit (3) ! » — c'est-à-dire s'il prie Phébus de lui inspirer la modération, c'est parce que, nous l'avons vu, Apollon est le plus beau des dieux. Et c'est aussi pour cette raison qu'il place sous sa protection et sa direction tous ses enseignements, de quelque nature qu'ils soient.

De plus, il est aisé de remarquer que si l'idée de la modé-

ne sont pas tout à fait méchants dès le ventre de leur mère, mais après qu'ils ont fait amitié avec des méchants ; ils apprennent les actes coupables, les paroles injurieuses, la violence, croyant que ceux-ci ne disent que la vérité. » Théognis n'assimile-t-il pas, avant Socrate, la science et la vertu ? Si le méchant est méchant, c'est par suite d'une erreur, et d'une erreur involontaire : ἐλπόμενοι κείνους πάντα λέγειν ἔτυμα. De même, si le méchant prend le mal pour le bien, il prend le laid pour le beau : « Au méchant, il est loisible de se charger de nombreux crimes dans le présent et de se figurer qu'il arrange tout pour le mieux (ἡγεῖσθαί θ'ὡς καλὰ πάντα τιθεῖ). » (281-282) « ... Le crime, » écrit M. Croiset (*op. cit.*, pp. 225-226), « n'est souvent qu'une suite de l'ignorance... Pindare a dit avant Platon que nul n'est méchant de son plein gré... Théognis et Solon ont dit la même chose presque dans les mêmes termes. »

(1) 933-938.
(2) 609-610.
(3) 759-760.

ration est essentiellement utilitaire, cette idée à laquelle aboutit l'esthétique (1), est une idée essentiellement artistique. Placer le but de la vie dans la pratique de la modération, qu'est-ce autre chose qu'envisager la vie comme un art, et, après avoir identifié l'esthétique à la morale, identifier maintenant la morale à l'esthétique? L'homme parfait est un modèle de sainteté parce qu'il est un artiste accompli; car la vie, c'est l'art de fuir les extrêmes en les conciliant et les corrigeant l'un par l'autre, l'art de conserver toujours l'équilibre de l'âme au milieu des passions contraires qui nous assaillent, l'art d'imprimer à la conduite journalière ce cachet d'ordre et d'harmonie qui ont à jamais immortalisé les tragédies de Sophocle et les chefs-d'œuvre de Phidias, l'art de soumettre l'existence la plus prosaïque à la loi fondamentale de la poésie, « à cette heureuse mesure qui est le propre de tous les produits de ce peuple (2), » l'art enfin de réaliser partout et constamment l'idéal et de transformer la morale, la religion, la politique et l'utilitarisme lui-même en autant de provinces de l'art.

Ainsi l'idée de la modération, — si l'on nous permet cette comparaison dont nous allons nous-même établir bientôt l'inexactitude partielle, — est comme un centre où viennent se confondre tous les rayons. Quel que soit le point particulier par lequel nous ayons commencé l'étude des conceptions de Théognis, nous n'avons eu qu'à prolonger la ligne pour être aussitôt ramené à cette idée maîtresse. Tout, en Théognis, converge vers la modération.

(1) Par son assimilation à la morale. Théognis ne dit pas explicitement que la modération soit le principe de l'art. Mais s'il ne le dit pas, on peut croire que c'est précisément parce qu'il en est tellement convaincu qu'il pense que cela va de soi.

(2) O. Müller, *op. cit.*, I, p. 11.

Mais les cinq enseignements que nous avons successivement exposés sont loin d'être isolés les uns des autres et de n'avoir d'autre point de contact que leur point commun d'arrivée ou de départ. Ce n'est pas assez de dire qu'ils aboutissent tous au même centre : des liens nombreux et forts les rattachent les uns aux autres, au point d'effacer presque toute distinction entre eux.

De cette idée de la modération, — chez un peuple religieux comme les Grecs, la jalousie des dieux tout-puissants constitue le fondement théologique, et, pour ainsi dire, l'autorité externe, — mais chez un peuple artiste comme les Hellènes et utilitaire comme tous les peuples, l'utilitarisme et l'esthétique s'unissent pour constituer le fondement psychologique, et, pour ainsi dire, l'autorité interne. Appuyée sur ce double fondement, l'idée de la modération inspire et anime la morale et la politique : deux termes dont chacun contient l'autre, et qui ne sont que deux points de vue sous lesquels Théognis envisage tour à tour et tout à la fois un seul et même objet : la vie de l'homme qui doit être en même temps citoyen, et du citoyen qui doit pourtant rester et devenir homme.

CHAPITRE II.

L'ÉDUCATION

I

Dans les Sentences de Théognis, de même que l'on ne peut rencontrer un mot dont l'emploi corresponde exactement à celui qui est fait du terme חכמה dans les Proverbes de Salomon, il n'y a guère moyen de trouver une expression analogue au vocable מוסר si cher aux sages hébreux. Ce n'est pourtant pas à dire que l'intention pédagogique soit étrangère à Théognis. Le Mégarien veut instruire. « Ce qui lui a mérité l'honneur d'être compté parmi les moralistes, » écrit M. Jules Girard (1), « c'est une sorte de fonction volontairement acceptée et remplie sous une forme toute grecque, celle d'instituteur d'un jeune homme. Une antique légende, que racontait encore Pindare, représente le centaure Chiron élevant Achille et façonnant à la fois le corps et l'âme du jeune héros : il semble qu'une tradition se soit formée à cet exemple chez les Grecs, qui conservaient parmi les poèmes hésiodiques des *Conseils de Chiron à Achille,* et qu'elle ait surtout été en honneur dans l'aristocratie dorienne. C'est

(1) Humbert. *op. cit.*, p. 120-121. Cf. *Sentim. relig.*, p. 197.

ainsi que Théognis se fait l'éducateur d'un jeune noble, Cyrnus Polypaïdès ou fils de Polypès ; il lui prodigue les conseils, lui transmet les qualités et les manières qui conviennent à son rang, lui communique enfin la science de la vie telle qu'il l'a gagnée par une pénible expérience. »

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question, peut-être insoluble, de savoir si Κύρνος désigne un individu réel, comme paraît l'admettre M. Girard, et comme l'affirme O. Müller (1), ou bien, si, comme l'a cru Welcker (2) et comme l'a répété assez récemment Sitzler (3), ce prétendu nom propre n'est qu'une espèce de nom commun, destiné en quelque sorte à figurer l'ensemble de tous les jeunes nobles auxquels le poète s'adresse. Dans la seconde manière de voir, nous serions ici en présence d'une ressemblance assez curieuse entre les Sentences de Théognis et les Proverbes de Salomon où l'on se rappelle que revient assez souvent (4) le vocatif בני qui représente sans doute un disciple fictif résumant en lui tous les auditeurs présents et futurs pour lesquels sont burinés les *maschal*. Mais la ressemblance, si elle

(1) *Op. cit.*, I, pp. 247-248.

(2) Ce critique donne au dix-huitième paragraphe de la première partie de son *Introduction* le titre suivant : Κύρνος juvenem nobilem significat. Et c'est par cette phrase qu'il commence ce dix-huitième paragraphe lui-même : « Ipsum vocabulum κύρνος appellativum videtur, puellum generosum significans » (p. XXXIII), comme c'est par cette affirmation qu'il le termine : « Hoc igitur germanam habet veri speciem κύρνος vetus esse appellativum Doriense, idque Megarae de filiis Nobilium in usu fuisse, quo a plebejorum pueris (παισίν) distinguerentur » (p. XXXIV).

(3) D'après la *Revue philologique* (30 avril 1882. *Revue des revues*, p. 12, l. 17), Sitzler « considère le mot Κύρνε comme un appellatif = *nobilis*, adressé aux nobles mégariens. »

(4) I, 8, 10, 15 ; II, 1 ; III, 1, 11, 21 ; IV, 10, 20 ; V, 1 ; VI, 1, 3, 20 ; VII, 1 ; XXIII, 15, 19, 26 ; XXIV, 13, 21 ; XXXI, 2. En IV, 1 ; V, 7 ; VII, 24 ; VIII, 32, on lit le pluriel בנים.

était fondée, présenterait, somme toute, moins d'importance que d'intérêt (1). Bornons-nous à remarquer que les partisans de l'opinion d'après laquelle Κύρνε ne serait qu'une façon de synonyme du בני hébreu nient l'authenthicité des vers adressés à Simonide (2), à Onomacrite (3), à Cléariste (4), à Timagoras (5), à Démonax (6), à une femme nommée Argyris (7). Or, dans les deux cas, le résultat est le même : si Κύρνος n'est, pour ainsi dire, qu'un symbole de la classe d'auditeurs à l'éducation de laquelle Théognis se propose de travailler, encore que notre auteur ne soit pas le rédacteur des vers ou groupes de vers qui contiennent d'autres noms propres que Cyrnus, il est bien évident qu'il a eu en vue plusieurs disciples. Mais si, par cette exclamation, si fréquemment répétée, Κύρνε, Théognis a voulu indiquer un jeune homme précis, comme il s'est également plu à interpeller d'autres élèves ou lecteurs tels que Démonax, Timagoras, et le reste, — en écrivant ses vers, c'est encore assurément plusieurs disciples qu'il a eu en vue. Quelle que soit donc l'explication adoptée, il reste toujours, entre les Proverbes

(1) Il faudrait alors renoncer entièrement à l'antithèse que Nöldeke (*Hist. litt. de l'Ancien Testament*, trad. par Derenbourg et Soury, pp. 230-231) exprime en ces termes : « Nous ne devons prendre cet auditeur (celui que désigne le בני des Proverbes) que comme un personnage idéal, nullement comme un jeune homme déterminé, par exemple comme le jeune Kyrnos, auquel Théognis adresse ses *Sentences*. » D'ailleurs, on va le voir, l'antithèse est loin d'être absolument vraie et rigoureusement exacte, même dans l'opinion qui fait de Cyrnus un personnage réel et déterminé.

(2) 467 et suiv.

(3) 503 et suiv.

(4) 511 et suiv.

(5) 1059 et suiv.

(6) 1085 et suiv.

(7) 1211 et suiv.

de Salomon et les Sentences de Théognis, cette analogie fondamentale que constituent l'identité du but que l'on s'est proposé dans les deux ouvrages : instruire, et l'étendue commune du commun dessein : instruire aussi bien et autant de gens que faire se peut.

L'extension que nous accordons aux visées pédagogiques de Théognis, si elle ne ressort peut-être pas tout entière de ce mot Κύρνε d'où nous semblons la faire presque uniquement découler, est bien indiquée, ainsi que la conformité, sur ce point, des Sentences de Théognis aux Proverbes de Salomon, par les déclarations même du Mégarien. Ce n'est pas seulement en effet lorsqu'il mentionne Cyrnus, que ce dernier trahit son désir d'être écouté et obéi. Ce n'est pas à propos du seul Cyrnus qu'il exprime des idées semblables à celles-ci : « Je vais, Cyrnus, t'adresser de bienveillants conseils, semblables à ceux que je reçus moi-même, encore enfant, des hommes de bien (1). » — « Et tu diras un jour que je conseille utilement ceux que j'aime (2). » Ces dernières expressions elles-mêmes servent tout naturellement de transition entre les conseils qui paraissent spécialement destinés à Cyrnus et ceux qui concernent un public plus nombreux. Elles cimentent, pour ainsi dire, l'alliance, voire même la confusion, voulue ou permise par Théognis, des deux classes de préceptes. Car φήσεις — voilà pour Cyrnus, mais τοῖσι φίλοισιν — voilà pour les autres auditeurs.

Plusieurs distiques, d'ailleurs, affichent assez visiblement l'intention d'un enseignement plus vaste : « Médite là-dessus,

(1) 27-28. Ces vers viennent à l'appui de l'existence de cette tradition dont parle M. Girard dans les quelques lignes de sa notice, que nous avons citées au début de ce paragraphe.

(2) 37-38 : « καί ποτε φήσεις — εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ » (Cf. 31, 37).

ô mon ami (1), et quelque jour tu te souviendras de moi (2). » — « Instruit par mes leçons, ô mon ami (3), enrichis-toi selon la justice... N'oublie jamais ces vers, et, à la fin, tu t'applaudiras de t'être réglé sur mes sages conseils (4). » — « Comme un père à son fils, je te donnerai d'utiles conseils; qu'ils pénètrent dans ton âme (5)! » — « S'il t'était échu, ô homme (6), une part de raison au lieu d'une part de démence... tu paraîtrais maintenant, à beaucoup de tes concitoyens, aussi digne d'admiration qu'ils te jugent indigne d'estime (7). »

On dirait même que Théognis va jusqu'à comprendre plus ou moins directement les *méchants* parmi ceux auxquels il destine ses instructions : « Voilà ce que j'adresse, sous le voile de l'énigme, aux honnêtes gens; le méchant toutefois en pourra profiter lui-même, pour peu qu'il ait de sagesse (8). » Ces vers pourtant sont peut-être moins affirmatifs qu'on ne le

(1) φίλε.

(2) 99-100.

(3) « ταῦτα μαθὼν, φίλ' ἑταῖρε, ... »

(4) 753-756.

(5) 1049-1050. Les mots οἷά τε παιδὶ πατήρ offrent une parité frappante avec le mot בנו, que les sages hébreux ont sans cesse à la bouche. Et ces vers rappellent, d'aussi près qu'il est possible, la théorie de ce que nous avons appelé la *discipline humaine*. Seulement, l'image habituelle aux Israélites est, chez Théognis, un véritable ἅπαξ λεγόμενον. Nous pourrions émettre à peu près les mêmes remarques sur ces vers qui, par une exception presque unique, évoquent, comme du reste aussi les mots οἷά τε παιδὶ πατήρ, le souvenir de la *discipline paternelle* : « Si la raison était chose qu'on pût créer chez l'homme..., jamais un père, homme de bien, n'aurait un fils qui demeurât méchant, qui ne cédât à la sagesse de ses discours » (435-437).

(6) Ὦνθρωπ'...

(7) 453-460.

(8) 681-682.

croirait au premier abord. Lorsqu'on réfléchit attentivement au sens de ce pentamètre :

γιγνώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακὸς, ἂν σοφὸς ᾖ

on arrive à se demander si la pensée de l'auteur n'a pas été à peu près celle-ci : « Les vers que je publie tomberont sans doute sous les yeux ou viendront aux oreilles des méchants; du moment que je mets ces sentences en circulation, c'est une probabilité dont il n'est pas en mon pouvoir d'empêcher la réalisation. » Eh bien! qu'importe, après tout? Que le méchant en profite s'il peut — ἂν σοφὸς ᾖ! N'y a-t-il pas là plus d'ironie que de charité de la part d'un écrivain qui considère si opiniâtrément la sagesse et ce qu'il lui plaît d'appeler la méchanceté comme les deux termes inconciliables d'une irréductible antithèse? Et cette interprétation n'est-elle pas confirmée par ces mots : « sous le voile de l'énigme? » Ce que nous sommes en droit de conclure des vers qui nous occupent, nous devons nous y résigner, il se peut donc que ce soit, non pas que Théognis ait fermement voulu adresser ses exhortations aux méchants, mais simplement qu'il ait pris son parti de les voir tomber entre leurs mains.

Ainsi, c'est ailleurs qu'il nous faut chercher la solution de cette question délicate : dans la pensée de Théognis, quelle attitude l'éducateur gnomique a-t-il à prendre en face des méchants? Doit-il ou ne doit-il pas entreprendre de les instruire? Sur ce point Platon (1) a déclaré saisir Théognis en flagrant délit de contradiction (2). Il nous paraît que l'illustre

(1) Ou, du moins, Socrate d'après Platon (Cf. *Ménon*, 95 D). Nous regrettons de trouver une semblable accusation contre Théognis, dans la bouche de celui qui a si bien réfuté le même reproche dirigé par Protagoras contre Simonide de Céos (Cf. *Protagoras*).

(2) Zeller (*op. cit.*, p. 107) reproduit et adopte cette manière de voir.

philosophe a été quelque peu injuste à l'égard du poète mégarien, et qu'il n'est pas tout à fait exact de dénoncer une antinomie entre ces deux déclarations : « Nul encore n'a eu cette science, n'a pu changer en sage un insensé et en bon un méchant... toutes vos leçons ne feront jamais d'un méchant un homme de bien (1) ; » — et : « Je vais, Cyrnus, t'adresser de bienveillants conseils... Ne fréquente point les mauvais ; ne t'attache qu'aux bons... des bons tu n'apprendras rien que de bon ; mais si tu te mêles aux méchants, tu perdras même ce que tu avais de sens (2). » Entre ces deux séries d'affirmations, pour qu'il y ait contradiction réelle il faudrait que Théognis eût inséré, soit dans l'une, soit dans l'autre, ces propositions : le méchant peut apprendre le bien des bons et, inversement, le bon ne peut pas apprendre le mal des méchants. Or il ne l'a pas fait, et nous n'avons pas le droit, pour nous procurer le plaisir de le mettre en opposition avec lui-même, de lui attribuer une opinion qu'il n'exprime pas. Dans le second des morceaux incriminés, Théognis s'adresse à Cyrnus, qui est un *bon* ; et comme il n'a nulle part soutenu qu'il soit impossible de changer un sage en insensé et un bon en méchant, il recommande à son auditeur d'éviter les mauvaises compagnies. C'est le *bon* qui peut soit conserver et développer sa bonté par le commerce des gens de bien, soit se corrompre par la fréquentation des méchants. Mais, des méchants eux-mêmes, il n'est pas autrement question.

Toutefois, si Théognis ne semble pas s'être ici contredit, ce que nous avons cité de lui prouve bien qu'il a de lui-même, autant du moins qu'il l'a pu, limité le personnel de ses disciples. S'il ne peut pas interdire la lecture de ses

(1) 429-438.
(2) 27-38.

poésies aux méchants, du fait qu'il ne les interpelle jamais, ou presque jamais (1), qu'il ne leur adresse aucune exhortation directe ni ne les prend eux-mêmes à partie dans les blâmes énergiques qu'il leur inflige, et, en même temps, des vers dans lesquels il les déclare incorrigibles et désespérément rebelles à toute tentative faite pour les changer (2), on peut conclure avec assez de vraisemblance qu'il ne se proposait pas pour but leur conversion et qu'il bornait toute sa mission à améliorer les gens de bien.

Il est vrai qu'il dit quelque part : « Les méchants ne sont pas tout à fait méchants dès le ventre de leur mère (3). » Un enseignement qui prendrait les méchants dès leur naissance pourrait donc réussir à éliminer leur méchanceté. Est-ce bien sûr ? Il ne faut pas trop se hâter de faire honneur à Théognis d'une telle pensée : les méchants ne sont pas tout à fait méchants dès le ventre de leur mère — οὐ πάντως ; mais enfin, s'ils ne le sont pas tout à fait, ils le sont suffisamment pour mériter d'être intitulés οἱ κακοί. Et d'ailleurs Théognis ne manifeste aucune velléité d'entreprendre l'éducation des nouveaux-nés de ses adversaires irréconciliables. Il n'aime pas assez les méchants pour s'efforcer de corriger leurs fils.

Or c'est l'amour qui, d'après Théognis, est le grand mobile de l'activité pédagogique du gnomique. Il est aisé de le voir pour ce qui concerne Cyrnus (4). En ce qui regarde les

(1) Les vers 847-850 sont, à notre souvenir, les seuls qui puissent motiver cette restriction.

(2) Il les considère, au vers 68, comme des gens perdus sans espoir, ὡς ἄνδρες μηκέτι σωζόμενοι.

(3) 305 : « οἱ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν. »

(4) 27 : « ... εὖ φρονέων... »

hommes en général (1), Théognis allègue sans doute le devoir de répandre la vérité dont on est le dépositaire et, simultanément, l'intérêt propre du professeur de sagesse : « Il faut que le serviteur, le messager des Muses, s'il est instruit dans les secrets de la sagesse, n'use point de son savoir en jaloux (2) ; que parmi les vérités, il recherche les unes, enseigne ou pratique les autres. De quoi lui servirait ce qu'il saurait tout seul (3) ? » Mais il semble bien aussi que ce soient l'amour des hommes et le désir de leur être utile qui doivent, dans la pensée de Théognis, pousser le sage à énoncer ses sentences. C'est du moins ce qui paraît résulter de la comparaison qu'établit un distique cité plus haut (4) entre les rapports du sage avec son disciple et les rapports d'un père avec son fils.

II

Après avoir successivement recherché et examiné le principe, la destination et le mobile des enseignements de Théognis, il ne sera sans doute pas inutile d'en indiquer la matière en quelques mots, au moins, très rapides et volontairement incomplets. Autant que faire se pourra, nous essaierons d'établir entre ce paragraphe et le paragraphe correspondant de notre première partie une symétrie qui, on le comprend bien, ne sera en quelque sorte qu'une méthode, n'étant ni ne pouvant être à elle-même son propre but (5) : les ensei-

(1) 38 : « Je conseille utilement ceux que j'aime, » s'écrie-t-il. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il aime ceux qu'il conseille utilement ?

(2) Cf. Sapience, VI, 25.

(3) 769-772.

(4) 1049-1050.

(5) Ici, et certainement mieux que partout ailleurs, il nous semble permis d'imposer aux œuvres de notre auteur un ordre étranger à sa

gnements, groupés séparément sous les mêmes rubriques, se rapprocheront pour ainsi dire spontanément l'un de l'autre et faciliteront d'autant la comparaison, tout en l'abrégeant.

A. — *Devoirs envers les dieux.*

Etant données les doctrines religieuses de Théognis, de tous les devoirs auxquels les hommes se sont jamais crus obligés envers la divinité, il n'y en a qu'un seul qu'il ait pu prescrire : c'est celui qui consiste dans la crainte des dieux. Ceux-ci sont à la fois tout-puissants et jaloux : de la réunion de ces deux attributs découle la nécessité de la crainte, et d'une crainte exclusive et sans mélange d'aucun autre sentiment. Si les dieux étaient tout-puissants sans être jaloux, on pourrait sans doute les craindre, mais on pourrait aussi les aimer. Si les dieux étaient jaloux sans être tout-puissants, on pourrait sans doute encore les craindre, au moins un peu, mais enfin l'on pourrait aussi les haïr. Dans la

pensée. Car, de même que les *maschal* des Proverbes se succèdent sans s'enchaîner dans une indépendance entière à l'égard de cette loi de la transition et de cette autre loi de la continuité du développement qui sont si rigoureusement observées en d'autres genres, et surtout sous d'autres climats, et par des écrivains de race différente, de même aussi ce n'est pas dans les *Sentences* qu'il faut s'attendre à trouver un arrangement quelconque, une disposition, même élémentaire, et rappelant, voire de loin, ce que l'on a coutume de désigner sous le nom de composition. Or, pour peu que nous désirions ne pas nous borner à transcrire purement et simplement ces préceptes, soit grecs, soit hébreux, — ce qui serait à tout le moins inutile et ferait double emploi avec la traduction de M. Segond ou celle de M. Patin, — il faut bien, pour en donner une idée, les classer sous des étiquettes, les juxtaposer dans des cadres que leurs auteurs, ne s'étant souciés ni de cadres ni d'étiquettes d'aucune sorte, sont restés par là-même dans l'impossibilité de connaître.

conception qui mêle la puissance à la jalousie, la haine aussi bien que l'amour ne peuvent trouver place : l'un serait une duperie et l'autre un redoutable péril.

La crainte des dieux procède si naturellement de tout l'ensemble des idées théologiques de notre poète, qu'il ne s'est pas imaginé qu'il fût nécessaire ou même utile de la recommander bien souvent. A notre connaissance, il ne la mentionne qu'une fois explicitement : « Cyrnus, révère et crains les dieux : c'est là ce qui préserve l'homme de toute action et de toute parole impie (1). »

B. — *Devoirs envers les hommes.*

a) La famille. — Théognis ne veut pas qu'il y ait une trop grande disproportion d'âge entre les deux époux : « Une jeune femme ne convient pas à un vieux mari, » dit-il spirituellement; « c'est une barque qui n'obéit point au gouvernail, que ne fixe point l'ancre, qui rompt son câble et s'en va souvent, la nuit, chercher un autre port (2). » Si le poète de Mégare affirme que « rien n'est plus doux qu'une bonne femme (3), » il ne cache pas, d'autre part, son aversion pour « la femme vagabonde (4). »

Les devoirs des parents envers leurs enfants sont à peu près passés sous silence. Et c'est à peine, nous l'avons dit, si de la *discipline paternelle* il est seulement question. Ce

(1) 1179-1180. Peut-être faut-il voir dans ces paroles la tentative, — dans tous les cas isolée, — de rattacher tous les préceptes de détail au précepte supérieur de la crainte des dieux.

(2) 457-460.

(3) 1225-1226.

(4) « Ἐχθαίρω δὲ γυναῖκα περίδρομον... » (581) — Cf. Phocylide, II : ces huit vers ne sont qu'un résumé de la fameuse satire de Simonide d'Amorgos.

n'est pas uniquement le mot, c'est la chose qui est absente des vers de Théognis. Quant aux devoirs des enfants envers leurs parents, s'il est rare qu'ils soient relevés, quand ils le sont, c'est avec beaucoup de force : « Rien ne vaut, Cyrnus, un père, une mère, pour ceux qui ont souci de la sainte justice (1). — Ce qu'il y a de pire pour l'homme, de plus fâcheux que la mort, que toutes les maladies, c'est, après avoir nourri ses enfants, les avoir pourvus de tout le nécessaire, avoir remis en leur main le bien acquis par tant de peines, qu'ils haïssent leur père, qu'ils souhaitent sa fin, qu'ils aient en horreur sa venue, comme celle du mendiant importun (2). — Ceux qui n'honorent point la vieillesse de leurs parents, ceux-là, Cyrnus, obtiennent peu d'estime (3). »

b) *Les amis et les ennemis.* — Comme on l'a vu plus haut, ce serait fort mal de la part d'un *bon* que de lier amitié avec des *méchants* (4). Toutefois, en vertu de cette accommodation dont nous avons constaté que Théognis préconise l'emploi (5), il faut « paraître l'ami de tous... en paroles (6), » tout en prenant ses précautions pour ne l'être pas en réalité (7). Il est assez curieux de remarquer pourtant que

(1) 131-132.
(2) 273-278.
(3) 821-822.
(4) 61-68; 101-114; etc.
(5) 213-218; 313-314; 1071-1075.
(6) 63.
(7) C'est à la lumière de ces déclarations qu'il faut interpréter ce distique qui paraît, au premier abord, surprenant :

Οὐδένα τῶν ἐχθρῶν μωμήσομαι ἐσθλὸν ἐόντα,
οὐδὲ μὲν αἰνήσω δειλὸν ἐόντα φίλον (1079-1080).

Ce n'est que sous les réserves indiquées qu'un *méchant* peut être l'ami d'un *bon :* ce qui le prouve, c'est la résolution, de la part de Théognis, de ne pas faire l'éloge d'un *méchant*, fût-il son ami. Et quant aux *bons*, s'il peut surgir entre eux quelque inimitié, ils sont trop unis par leur com-

Théognis ne serait que médiocrement satisfait si on lui appliquait à lui-même le procédé qu'il conseille aux autres : « Ne me chéris pas en paroles tandis que tes pensées sont ailleurs..., » dit-il. « Il faut, ou m'aimer d'une affection pure ou me haïr franchement, me déclarant une guerre ouverte... (1). » Ce n'est pas qu'il faille se hâter de dénoncer une contradiction dans les paroles de notre poète. Qu'on y prenne garde, en effet, c'est des *méchants* qu'il a prescrit aux *bons* de paraître l'ami, tout en évitant soigneusement de convertir l'apparence en réalité. Mais il ne les a pas engagés à tenir cette ligne de conduite envers leurs alliés politiques ; du moins il ne l'a pas fait en termes exprès ; et tous les passages qui renferment la théorie de l'accommodation, s'ils n'en proscrivent pas l'usage dans les rapports des bons entre eux, ne le conseillent pas non plus.

Quoi qu'il en soit, les *méchants* une fois écartés, Théognis trace pour ainsi dire les règles de l'amitié entre gens de bien. L'on ne doit pas se confier à tous ses amis : « Garde-toi de t'ouvrir de tes desseins à tous tes amis indifféremment... (2). » C'est qu'en effet, parmi tous ceux qui prétendent être vos amis, il y en a peu qui le soient en réalité et sur lesquels on puisse sérieusement compter. Théognis s'était trop souvent ou, si l'on veut, trop longtemps trouvé dans l'adversité, dans l'exil et le dénûment pour n'avoir pas été à même de mesurer jusqu'à quel point c'est agir avec prudence que de s'appuyer sur cette foule d'intimités qui s'empresse autour d'un homme riche et puissant, et disparaît dès que disparaissent l'influence et la fortune. Aussi n'y a-t-il pas lieu

mune qualité de *bons*, pour que cette inimitié aille bien loin et réussisse seulement à les faire médire les uns des autres.

(1) 87-92.

(2) 73-76. Cf. 115-116.

de s'étonner de l'insistance avec laquelle il revient sur les tristes résultats de sa propre expérience pour prédire les déboires de ceux qui se fient trop vite aux protestations de tendresse et constater la rareté des « compagnons fidèles qui, s'unissant de cœur à un ami, osent accepter le partage et des biens et des maux (1). » « Qu'un ami me voie dans la disgrâce, il détourne la tête et ne veut plus me regarder, » s'écrie le Mégarien ; « mais s'il me survient, par une rare fortune, quelque bien, j'ai aussitôt en abondance les salutations et les politesses (2). — L'homme auquel il arrive malheur, nul, Cyrnus, ne veut plus être son ami ; pas même celui qui est sorti du même sein (3). »

Il y a donc de faux amis. Mais comment les discerner ? Rien n'est plus difficile : « Si un ami cache dans son sein une âme trompeuse, un cœur artificieux, c'est la fraude la plus perfide par laquelle Dieu ait voulu abuser les mortels ; il n'en est pas de plus pénible à pénétrer. On ne peut là-dessus former de conjecture vraisemblable ; trop souvent notre esprit est dupe de l'apparence (4). »

Puisqu'il sert à si peu de chose de rechercher les moyens de démasquer une trompeuse et perfide amitié, détournons-nous du spectacle affligeant que nous offrent ces fourbes et ces traîtres qui se cachent « sous de fausses couleurs (5) » et ne rougissent pas de s'emparer de notre confiance pour la trahir, et portons nos regards sur le tableau moins conforme à la réalité, mais plus consolant, que nous présente Théognis lorsqu'il nous dépeint le véritable ami : « Je veux un ami

(1) 77-86.
(2) 857-860.
(3) 299-300. Cf. 209-210. 645-646. 697-698.
(4) 121 et suiv.
(5) 117-118.

qui, connaissant les défauts de l'homme auquel il s'attache, le supporte comme un frère (1). — Je veux un ami qui ne le soit pas seulement de paroles, mais d'effet, qui s'empresse de m'aider à la fois et de son bras et de sa bourse, qui ne me charme pas seulement à table par ses discours, mais me montre encore par ses actes ce qu'il sait faire pour moi (2). »

L'on commence à connaître assez Théognis pour prévoir qu'il n'aura garde d'oublier d'en appeler à son propre exemple et de produire, en guise d'explication et d'encouragement, sa propre conduite : « En vain je cherche, je ne puis trouver d'homme qui me ressemble, qui soit comme moi ami fidèle, chez qui ne se rencontre pas le dol (3). »

Supposons, non pas assurément que nous ayons un ami aussi excellent que Théognis, — puisqu'enfin il paraît, au dire même de notre poète, que l'hypothèse seule en serait absurde ou tout au moins désobligeante, — mais supposons que nous jouissions de l'exorbitant privilège d'avoir Théognis lui-même, oui, le parfait ami, pour ami. Admettons pour un instant que Cyrnus soit un personnage réel et vivant, et que ce personnage, ce soit nous. Comment devrons-nous nous comporter à l'égard de notre ami Théognis ? C'est lui-même qui va nous l'apprendre : « Ne va pas, Cyrnus, pour de légers motifs, perdre un ami, prêtant trop facilement l'oreille aux méchants discours. Si l'on s'irrite des moindres défauts de ses amis, plus d'amitié ni d'accord possible. Les fautes sont attachées à la condition des mortels ; aux dieux seuls il convient de ne pas les souffrir (4). » Le parfait ami lui-même n'est pas sans quelques imperfections. Il l'avoue. Sachons-

(1) 97-99.
(2) 979-982.
(3) 415-418.
(4) 323-328. Cf. 1151-1152.

lui gré de l'aveu, encore qu'il soit énoncé sous une forme aussi générale et, pour ainsi dire, aussi impersonnelle que possible, et mettons tous nos efforts à être plus patients et moins fantasques que les immortels. « Respecte tes amis (1), » continue Théognis. « Ne cherche pas à me tromper. Que le roi de l'Olympe, Jupiter, anéantisse l'homme qui, par la feinte de ses discours, cherche à tromper son ami (2) ! » Imite-moi, afin de pouvoir t'écrier, à ton tour, avec autant de vérité que ton ami : « Castor, Pollux, vous qui habitez dans la divine Lacédémone, près des belles eaux de l'Eurotas, si jamais je médite contre un ami une méchante action, qu'elle retombe sur moi ; et si lui-même veut me faire du mal, qu'il lui en arrive deux fois autant (3) ! — Tombe sur moi ce vaste ciel qui nous couvre, cette voûte d'airain, effroi des hommes rampant à la surface de la terre, si je ne vais au secours de ceux qui m'aiment (4) ! » Car « il faut, Cyrnus, venir en aide à nos amis quand leur malheur commence, et chercher un remède à l'ulcère quand il se forme (5) ; il faut que l'homme de bien s'applique à tenir ferme jusqu'à la fin pour son ami (6). »

Les ennemis de Théognis, d'après tout ce qu'on a vu, ne se rencontrent que parmi les *méchants*. Il peut y avoir, sans doute, quelque froideur dans ses rapports avec tel ou tel *bon*, quelque antipathie réciproque entre certain noble et lui. Mais il n'y a pas réellement hostilité. Les *mauvais*, les vrais ennemis, Théognis les hait cordialement. C'est la haine du ruiné pour celui qui s'est enrichi de ses dépouilles. C'est la haine de l'homme politique pour ses adversaires passion-

(1) 399.
(2) 851-852.
(3) 1087-1090.
(4) 869-872.
(5) 1133-1134.
(6) 1083-1084. Cf. Phocylide, VI.

nés comme lui et maîtres du pouvoir. C'est la haine enfin du noble pour le vilain, de l'aristocratie pour la populace. Aussi le Mégarien a-t-il beau s'écrier : « Jamais je ne ferai subir à mes ennemis le joug pénible, non, quand même le Tmôle pèserait sur notre tête (1). » Ses ennemis ne gagnent pas énormément à cette exclamation isolée et dont la portée se trouve singulièrement réduite par des vœux tels que ceux-ci : « Que Jupiter m'accorde, Cyrnus, de pouvoir récompenser ceux qui m'aiment et de prévaloir sur mes ennemis, de paraître ainsi un dieu parmi les hommes, m'étant acquitté envers tous, avant que me saisisse la Parque fatale (2)... — Puissé-je boire leur sang noir, puisse un génie favorable me venir en aide et accomplir ce que souhaite mon âme (3) ! » A ces souhaits peu charitables, il faut joindre cette résolution qui ne l'est guère plus : « Pour mes ennemis, je veux être leur chagrin, leur malheur (4), » et ces conseils qui le sont moins encore : « Aie l'art de caresser ton ennemi ; mais, quand il sera sous ta main, punis-le sans chercher de prétexte (5). » La vengeance est aussi naturelle, aussi légitime qu'agréable : « Le cœur de l'homme se contracte quand il a souffert une injure, et se dilate de nouveau, quand il s'est

(1) 1023-1024. D'ailleurs M. Ménard (*op. cit.*, p. 226) traduit tout autrement ce passage : « Jamais je ne porterai sur le cou le dur joug de mes ennemis, quand même je verrais le Tmolos prêt à me tomber sur la tête. » Et M. Ménard ajoute : « C'est le mot d'Horace : *Impavidum ferient ruinae.* » — La traduction de M. Ménard a l'avantage, — qu'il n'a pas signalé, — de faire disparaître l'espèce de contradiction que l'interprétation de M. Patin établit entre 1023-1024, et 847-850 où Théognis somme le tyran de charger les Mégariens d'un joug pesant : « ζεύγλην δύσλοφον ἀμφιτίθει. »

(2) 337-340. Cf. Solon, V, 5-6.

(3) 349-350 : « τῶν εἴη μέλαν αἷμα πιεῖν... »

(4) 872.

(5) 363-364.

vengé (1). » Si l'on en juge non par une expression isolée, mais par l'ensemble des déclarations de Théognis, il ne faut donc accorder qu'une valeur restreinte à cette exhortation : « N'use jamais, envers personne, de violence, de mauvais traitements. Pour l'homme juste, rien ne vaut la puissance des bienfaits (2). » L'on doit sans doute interpréter μηδένα par « aucun *bon*, » attendu d'ailleurs que nous allons voir Théognis interdire au *bon* de devenir le bienfaiteur du *méchant*.

c). *Les pauvres.* — Il faut en convenir, la charité, qui est l'inspiration de la bienfaisance, n'est pas un sentiment familier au cœur de Théognis. Peut-être serait-ce exagéré que de déduire cette conclusion de ces vers : « Allons, ici, avec la flûte : buvons en riant près de cet homme qui pleure ; faisons notre joie de sa tristesse (3) ! » Car enfin ne lit-on pas un peu plus loin : « Ne rions pas près de ceux qui pleurent, nous complaisant, Cyrnus, dans notre heureuse fortune (4). Dans tous les cas nous n'en sommes pas encore au précepte évangélique : « Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent ; pleurez avec ceux qui pleurent (5). » Mais voici surtout des paroles qui ne respirent guère la charité : « Je

(1) 361-362.

(2) 547-548.

(3) 1041-1042.

(4) 1217-1218. Si l'on se refusait absolument à admettre que Théognis s'est contredit, il faudrait considérer l'un ou l'autre — sinon l'un et l'autre — de ces passages comme interpolé. Ou bien l'on pourrait voir en 1041-1042 une exhortation ironique adressée aux *méchants* : l'objection principale que provoquerait cette explication ne serait peut-être pas décisive ; car à qui ferait observer que le Mégarien n'a pas l'habitude de s'adresser directement aux *mauvais*, on aurait le droit de répondre qu'il l'a fait au moins une fois, en 847-850, vers dans lesquels le tyran lui-même est interpellé.

(5) Romains, XII, 15.

n'irai point ; ma voix n'appellera pas les mânes, mes gémissements ne retentiront pas sur la tombe du tyran qui descend sous la terre. Si j'étais mort, me plaindrait-il? ses yeux verseraient-ils des larmes brûlantes (1) ? » Aussi n'est-on pas surpris de voir la bienfaisance si peu recommandée par Théognis. Nous ne parvenons à nous rappeler qu'un seul passage où il la prescrive : « Au lieu d'enfouir des trésors pour tes enfants, donne, Cyrnus, aux honnêtes gens dans le besoin (2). » Mais au moment même où il la prescrit, il en limite l'application. Comme on pouvait s'y attendre, le *bon* ne doit être bienfaisant qu'envers les *bons*. « Du bien qu'on fait au mauvais résulte un double mal : on le retranche à soi-même et l'on n'obtient pas de reconnaissance (3). » S'il ne faut obliger que les bons, faut-il même les obliger tous? A cette question, Théognis ne nous fournit pas d'autre réponse que ce vers à double entente : « Si, ayant reçu de moi quelque important bienfait, tu n'en es pas reconnaissant, puisses-tu, dans un nouveau besoin, revenir à ma maison (4) ! »

La charité pourrait se faire jour dans les *Sentences* relatives aux devoirs qu'il faut pratiquer à l'égard des suppliants : « Nul mortel, Polypédès, lorsqu'il trompe un hôte, un suppliant, ne peut échapper à l'œil des immortels (5). » Toute-

(1) 1203-1206.

(2) 1161-1162.

(3) 955-956 (cf. 105-112). — D'après un fragment qui ne se trouve pas en Tauchnitz (trad. Humbert, IX), Phocylide défend d'emprunter au *mauvais* : « Evite d'être le débiteur d'un homme méchant, de peur qu'il ne te chagrine en te réclamant à contre-temps ce qu'il t'a prêté » (c'est évidemment par suite d'une inattention que M. Humbert met *créancier* au lieu de *débiteur*. Sans la substitution que nous avons cru devoir faire, la sentence de Phocylide ne présenterait aucun sens).

(4) 957-958.

(5) 143-144.

fois remarquons encore que ce passage est unique dans son genre, et qu'en outre l'hospitalité n'est guère plus souvent mentionnée. Dans le seul autre texte où il nous souvienne qu'il en soit question, Théognis entretient ainsi Cléariste : « Tu es venu à travers la vaste mer, ici, chez qui n'a rien, n'ayant rien toi-même, ô malheureux ! Je placerai cependant dans les flancs de ton vaisseau, au-dessous du banc des rameurs, ce que je pourrai, ce que me permettent les dons des dieux. Ce qu'il y a de meilleur, je te le donnerai ; et, s'il me vient encore un de tes amis : « Repose dans ma maison, » lui dirai-je, « selon le droit de l'amitié. » Je ne réserverai rien de ce que je possède, mais je n'irai pas non plus, pour m'acquitter du devoir de l'hospitalité, chercher ailleurs quelque chose de mieux (1). »

d). Les esclaves. — Théognis ne leur consacre pas un bien grand nombre de sentences. D'après les paroles qu'il adresse à Argyris, il semblerait qu'il considère l'esclavage surtout comme un malheur — pour l'esclave : « Ne ris pas de moi, n'insulte pas à ceux qui m'ont fait naître, Argyris ; car toi, tu as vu le jour de l'esclavage. Beaucoup d'autres maux sans doute m'affligent, ô femme, puisque j'ai dû quitter ma patrie, mais du moins je ne connais pas la triste servitude ; on ne m'a point vendu. Je suis, moi-même, citoyen d'une belle ville près de la plaine de Léthé (2). » Mais ailleurs il devient évident que l'esclavage est pour lui une honte, et une honte indélébile et héréditaire : « Jamais tête d'esclave ne s'est tenue droite ; l'esclave a toujours la tête et le cou penchés. Ce n'est pas de la scille que naissent la rose, l'hyacinthe ; ce n'est pas d'une femme dans la servitude que

(1) 511-518.
(2) 1211-1216.

peut naître un fils généreux (1). » Enfin il paraît considérer la fausseté comme inhérente aux esclaves, lorsqu'il se glorifie de « n'avoir jamais manqué de foi à un ami, à un compagnon fidèle et de n'avoir en l'âme rien de servile (2). » On ne s'étonnera pas trop de ce verdict d'incapacité morale prononcé sur les esclaves : ce n'est qu'une conséquence légitime, encore que peu charitable, de sa théorie sur les *bons* et les *mauvais*. Quant à la manière dont il convient que l'homme libre se conduise à l'égard de ses serviteurs, Théognis ne nous procure aucun renseignement, n'émet aucune sentence.

C. — *Devoirs envers soi-même.*

a). — *Modération dans le langage.* — Les préceptes qui peuvent être cités sous cette rubrique contiennent deux recommandations distinctes, mais que le disciple doit unir dans la pratique :

1° Il faut éviter de parler orgueilleusement, de violer dans son langage les lois de la modération. « Que jamais, Cyrnus, il ne t'échappe d'orgueilleuses paroles. Nul homme ne sait ce que lui apporte la nuit qui vient, le jour prochain (3). — Qu'il ne t'arrive jamais de reprocher à quelqu'un, dans ta colère, la pauvreté, l'indigence qui l'affligent. Jupiter incline sa balance tantôt d'une façon, tantôt de l'autre ; tantôt pour qu'on soit riche, tantôt pour qu'on ne possède rien (4). » Un

(1) 535-538.

(2) 529-530 : « ...οὔτ'ἐν ἐμῇ ψυχῇ δούλιον οὐδὲν ἔνι. » Schmidt (*op. cit.*, I, p. 266) écrit à ce sujet : « Theognis, der consequenteste Vertreter der Ansicht von der angeborenen Tugend und Untugend... braucht einmal den Ausdruck sklavisch geradezu als gleichbedeutend mit falsch. »

(3) 159-160.

(4) 155-158.

tel reproche équivaudrait à blâmer Jupiter, puisqu'il reviendrait à incriminer les limites dans lesquelles il a plu au maître des dieux d'enfermer les pauvres et les indigents. Et d'ailleurs, si celui que vous critiquez est pauvre, ne savez-vous donc pas qu'un jour viendra où, malgré tous vos efforts, vous ne pourrez plus être riche (1) ? C'est pourquoi ce que l'on dit doit être pur de tout orgueil, de toute violence, de toute présomption (2).

2° Mais ce n'est pas seulement la qualité ou le contenu des paroles qu'on prononce, c'est encore leur quantité qu'il faut soumettre à la règle de la modération. Entre le silence qui, « pour un grand parleur, est un accablant fardeau (3) » et le babil excessif, il y a un juste milieu à tenir. Sans doute il est des cas où le silence est indispensable. Lorsqu'on est pauvre, par exemple (4), on n'a qu'à se taire. Et Théognis se glorifie de « savoir garder un silence nécessaire (5). » Mais enfin le silence n'est pas l'idéal : « Il est difficile que le sage, parmi des insensés, parle beaucoup ou se taise toujours ; ceci est une chose impossible (6). » Ici encore il faut éviter les extrêmes : « Ce n'est pas chose difficile que de blâmer autrui ni de se louer soi-même. A cela s'occupent volontiers

(1) Cf. 659-666.

(2) De même que, dans les *Proverbes*, les paroles des sages sont opposées à celles des insensés, de même, dans les *Sentences*, les paroles des bons sont opposées à celles des méchants. L'antithèse est, toutefois, moins longuement ou plutôt moins fréquemment indiquée dans le second de ces ouvrages que dans le premier. Le Mégarien ne l'exprime, croyons-nous, que dans cet unique distique : « Des hommes de bien honnêtes sont les réponses, honnêtes les actes ; mais les vents emportent les paroles des mauvais, mauvaises comme eux » (1167-1168).

(3) 295.

(4) Cf. 667 et suiv.

(5) 420.

(6) 625-626.

ces hommes méprisables qui ne peuvent se taire, dont la langue méchante se répand en méchants discours. L'homme de bien sait en toutes choses garder la mesure (1). »

C'est en se plaçant simultanément aux deux points de vue qui viennent d'être notés que Théognis reconnaît la difficulté qu'il y a à parler toujours comme il convient : « Ce sont des biens précieux que la raison et la parole ; mais il ne se rencontre que peu d'hommes qui sachent user de l'une et de l'autre (2). — La parole est, pour les hommes, l'occasion de bien des fautes, car elle trouble leur raison, Cyrnus (3). »

Aux préceptes qui concernent le langage en général, Théognis en joint de plus particuliers sur certains usages spéciaux de la parole. C'est ainsi qu'il conseille de ne pas se presser de faire l'éloge de quelqu'un : « Avant de louer un homme, il importe de connaître exactement son caractère, ses principes, ses habitudes. Beaucoup fardent leur vie, se cachent sous des apparences trompeuses, revêtent pour la journée un personnage étranger. Mais, à la fin, le temps les fait paraître avec leurs mœurs réelles. Moi-même je me suis bien écarté de la vérité, me pressant de te louer sans t'avoir auparavant bien étudié. Aujourd'hui, comme un vaisseau, je prends le large (4). »

Théognis proscrit le mensonge et recommande la véracité : « Au commencement, le mensonge donne une petite satisfaction ; à la fin, il ne procure qu'un gain tout ensemble honteux et funeste. C'est une laide chose pour un homme que le mensonge l'accompagne et soit toujours prêt à sortir de sa bouche (5). — Que la vérité soit près de toi et près de

(1) 611-614.
(2) 1183-1184.
(3) 1221-1222. Cf. 85-86.
(4) 963-970.
(5) 607-610.

moi, la vérité, la plus juste de toutes les choses (1) ! » D'ailleurs, Théognis est l'homme véridique par excellence. Et si l'on refusait de l'en croire sur sa véracité, il en appelle hardiment au témoignage de Cyrnus : « Tu peux garantir ma véracité (2) ! »

Il avertit ses disciples de « se garder des serments perfides (3). » Et, d'après lui, s'« il ne faut pas servir un tyran dans des vues intéressées, il serait coupable de le tuer après s'être engagé à lui par serment (4). » Il est surtout une espèce de serment qu'il faut à tout prix éviter : « Point de serment comme celui-ci : Jamais cette chose ne sera ; les dieux s'en irritent, eux par qui tout s'accomplit. Ne jure pas non plus de faire une chose. On a vu du mal sortir le bien, du bien le mal ; le pauvre s'enrichir tout à coup, celui qui possédait perdre tout en une seule nuit, le sage faillir, l'insensé rencontrer la gloire, l'honneur même échoir au méchant (5). »

b) *Modération des passions.* — Cette recommandation se présente, en Théognis, sous une forme générale : « Modère ta passion (6). » Notre moraliste n'entre pas dans le détail des diverses passions. Il n'y a guère que la colère qui soit flétrie, et en un seul endroit : « Rien, Cyrnus, de plus injuste que la colère ; elle blesse le cœur qui la reçoit, en lui donnant une satisfaction mauvaise (7). » Au contraire, Théognis exhorte souvent son disciple à modérer ses sentiments, à tempérer ses aspirations : « Ne dirige point ta pensée et ton

(1) 1227-1228.
(2) 1226.
(3) 399.
(4) 823-824.
(5) 659-666.
(6) 365.
(7) 1223-1224.

désir vers ce qui ne se peut faire, vers ce qui ne peut avoir d'effet (1). »

Nous rencontrons ici cette disposition de l'âme si fréquemment vantée par Théognis et qui consiste dans l'audace ou le courage, τόλμα. On pourrait ainsi résumer le sens dans lequel Théognis emploie ce terme : tous les mortels sont alternativement sujets au plaisir et à la douleur, successivement soumis à l'adversité et à la bonne fortune ; ils doivent subir ces diverses péripéties de leur destinée avec une égale modération. On n'en finirait pas si l'on voulait citer tous les textes qui expriment cette noble pensée : « Cyrnus, l'homme de bien a l'âme toujours ferme ; il est fort, et dans l'infortune et dans la prospérité. Mais si la divinité envoie à un méchant l'abondance et la richesse, il perd le sens et ne peut maîtriser son mauvais naturel (2). — Nul n'est heureux en toutes choses, mais l'homme de bien sait supporter le mal et le cacher. Pour le méchant, ni dans l'infortune, ni dans la prospérité, il n'est maître de son âme. Des immortels viennent aux mortels des dons de toutes sortes. Acceptons ce qu'ils nous envoient (3). — Il faut que les mortels se soumettent à ce que leur imposent les dieux, qu'ils portent facilement l'une et l'autre fortune (4). — Cyrnus, tu t'es réjoui dans la prospérité : sois courageux dans l'infortune, puisque le sort a voulu qu'elle te fût aussi connue (5). »

c) *Modération dans la recherche des biens terrestres.* — Théognis, on se le rappelle sans doute, a perdu, dans les agitations politiques de sa patrie, une notable portion de sa

(1) 461-462. Cf. 631-632, etc...
(2) 319-322. Cf. 817-818, 1025-1026, 1029 et suiv.
(3) 441-446. Cf. 359-360, 555-556, 593-594.
(4) 591-592 : « τολμᾶν χρή... »
(5) 355-356 : « τόλμα, Κύρνε, κακοῖσιν... »

fortune (1) et de ses biens : « J'ai entendu, Polypédès, le cri de l'oiseau qui vient annoncer aux hommes la saison du labourage. Il m'a percé le cœur, parce que d'autres possèdent mes champs fleuris, qu'un attelage de mules n'y traîne plus ma charrue (2)... » Ce riche ruiné, ce noble dépossédé ne cesse de se plaindre amèrement de sa pauvreté et d'énumérer les tristes inconvénients de sa misérable situation pécuniaire : « Ce qui abat, ce qui dompte plus que toute autre chose, plus que la vieillesse chenue, que la maladie, l'homme de bien, c'est, Cyrnus, la pauvreté. Il faut la fuir, la jeter dans les flots profonds, la précipiter du haut des rochers escarpés. L'homme qu'a dompté la pauvreté ne peut ni parler ni agir ; sa langue est enchaînée. Il faut chercher sans relâche, Cyrnus, sur la terre, sur le large dos de la mer, ce qui peut nous dégager des liens pénibles de la pauvreté. La mort, cher Cyrnus, vaut mieux pour le pauvre que la vie avec le supplice de sa pauvreté (3). — Méchante pauvreté, pourquoi, pesant sur mes épaules, déshonores-tu et mon corps et mon âme ? Tu m'enseignes de force, malgré ma répugnance, bien des choses honteuses, à moi qui sais ce qui, parmi les hommes, est bon et honnête (4). » Autant Théognis a la pau-

(1) Cf. 1115-1116.

(2) 1197-1202.

(3) 173-182. Cf. 267-270, 351-354, 619-620, 621-622, 667 et suiv., etc...

(4) 649-652. Sainte-Beuve (*Causeries du lundi*, tome XII, p. 472) cite ces vers de Théognis pour les rapprocher des recommandations que Saint-Alban (un personnage de *L'Emigré*, roman de M. de Meilhan) adresse à son fils : « Il faut, avant tout, se garantir de la misère ; tout autre malheur doit peu affecter un homme jeune et bien portant ; mais le besoin, la dépendance et le mépris des autres empoisonnent la vie, flétrissent l'âme, abâtardissent le génie. » La ressemblance est, en effet, frappante dans les paroles soit de Théognis, soit de Saint-Alban, aussi bien d'ailleurs que dans les circonstances qui ont inspiré, de part et d'autre, ces paroles : révolutions politiques, confiscations, exils.

vreté en aversion, autant, par contre et par suite, il aime la richesse : « Ce n'est pas sans raison, ô Plutus, que t'honorent au-dessus de tous les dieux les mortels (1). — Plutus, le plus beau, le plus recherché des dieux, avec toi, même le méchant devient honnête homme (2). — Puissé-je arriver à la richesse et, loin des tristes soucis, vivre sans dommage, sans disgrâces (3) ! »

Théognis n'aime et n'estime pourtant pas assez la richesse pour se résigner à l'acquérir par des moyens injustes et des actions honteuses. On n'a pas oublié en quels termes indignés il flétrit la conduite de ces aristocrates transfuges qui avaient acheté la fortune par l'avilissement et s'étaient, pour ainsi dire, « encanaillés » pour s'enrichir. Ce ne sont pas seulement ces défaillances spéciales et ces ignominies-là qu'il déconseille à Cyrnus ; ce sont toutes les immoralités, grandes ou petites, de quelque nature qu'elles soient, par lesquelles, en des temps si durs, les bons, réduits presque à la mendicité, pourraient être tentés de se procurer une faible partie des ressources qu'ils avaient en abondance autrefois : « Garde-toi de rechercher, par des actes honteux ou injustes, les honneurs, la puissance, la fortune (4). — Instruit par mes

(1) 523-524.

(2) 1117-1118.

(3) 1153-1154. Cf. 699-718. — « Hésiode ne nous énumère les dangers de la pauvreté que pour nous engager à les éviter par le travail, » dit avec raison M. Ménard (*op. cit.*, p. 227-228). « Théognis, qui appartenait à l'aristocratie, se plaint d'être pauvre, mais peut-être n'a-t-il jamais essayé de travailler, ou ne l'a-t-il fait qu'avec répugnance. » Phocylide, qui, nous l'avons vu, appartenait, au contraire, à la démocratie, recommande l'agriculture comme un moyen de s'enrichir : « Si tu veux t'enrichir, cultive avec soin un champ fertile ; car on dit qu'un bon champ est une corne d'Amalthée. » (1). Solon (Cf. *Vie de Solon*, par Plutarque, 3) était un commerçant très habile.

(4) 29-31.

leçons, ô mon ami, enrichis-toi selon la justice; garde ton cœur de la souillure du crime (1). » Au surplus, les richesses mal acquises sont peu durables, et la divinité a bientôt fait de les arracher à leur illégitime détenteur : « Celui qui, dans sa cupidité, s'enrichit par des moyens injustes, ravissant, à l'aide de faux serments, le bien d'autrui, celui-là paraît gagner d'abord, mais il perd à la fin ; la volonté des dieux est plus forte que lui (2). »

En outre, si la pauvreté est odieuse et cruelle, une trop grande richesse, lors même qu'elle aurait été honnêtement acquise, ne laisserait pas que de présenter des périls. On l'a déjà vu, c'est à une position modeste, également voisine et également éloignée de l'opulence et de la pénurie, que se bornent les désirs de Théognis (3), et qu'il exhorte Cyrnus et tous ses auditeurs ou lecteurs à limiter leurs aspirations. « Point de terme à la richesse dans l'esprit des hommes. Ceux qui ont le plus de quoi vivre veulent arriver au double. Qui pourrait les rassasier tous? Le désir d'être riche devient chez

(1) 753-756. Cf. 466, etc...

(2) 197-208. Cf. Solon, V, 7 et suiv.

(3) Cf. Plutarque, *Vie de Solon*, 2, trad. par Talbot : « Il n'était pas ébloui de la richesse, puisqu'il dit : « Ils sont également riches, et celui qui a beaucoup d'argent, beaucoup d'or, des champs fertiles, des chevaux, des mulets, et celui qui n'a que les biens suivants : les jouissances que procure un bon estomac, de vigoureux poumons, des jambes solides, l'amour pendant sa jeunesse, ou des plaisirs en rapport à son âge. » Mais ailleurs, il dit : « Je désire des richesses, mais je ne veux pas les posséder injustement. La justice a toujours son heure. » Ainsi, rien n'empêche l'homme de bien, le bon citoyen de garder un juste milieu ; il peut ne point s'attacher à la poursuite du superflu, sans pour cela mépriser le nécessaire et ce qui suffit à ses besoins » (Nous avons suivi, pour le texte de Plutarque, la traduction Talbot. Mais, à la traduction en vers que M. Talbot a donnée des fragments de Solon, nous avons préféré la traduction en prose que nous fournissait Ricard).

les mortels une folie ; mais de cette folie naît le malheur (1). »

Notre poète ne cache pas ici que si ses souhaits étaient réalisés, il se trouverait dans un grand embarras. Quelle est en effet la ligne de conduite que la raison indique au riche ? Doit-il ou ne doit-il pas dépenser ses richesses ? Si nous consultons sur ce point Théognis, comme Panurge autrefois consulta Pantagruel, il ne semble pas que nous puissions retirer de ses réponses (2) un résultat bien net : « Si je dépense ma fortune, je me ferai par là beaucoup d'honneur auprès des hommes raisonnables. — Dépensez-la donc ! — Oui, mais je ne puis prévoir le moment fatal où je devrai descendre chez Pluton. Il pourra donc se faire que j'achève de dépenser toute ma fortune avant le terme de ma vie. — Point ne la dépensez ! — Faut-il donc, sans rien dépenser, user mes jours dans la misère ? — Non pas. — Faut-il alors, sans prendre de peine, vivre dans les plaisirs ? — Encore moins. » Théognis se décide pourtant à conclure. Et la conclusion à laquelle il s'arrête enfin, non sans peine, après bien des tergiversations, consiste, comme on pouvait le prévoir, dans le choix d'un juste milieu. D'un côté, l'on ne doit pas dépenser avec excès ; car, si vous le faites, « vous subirez la servitude de la mendicité, et quand la vieillesse arrivera, vos richesses auront disparu. Or, au temps où nous vivons, il est bon d'en avoir... Sans fortune on n'est plus également homme de bien. » D'autre part, il ne faut pas économiser avec trop de parcimonie. « Car ainsi, après avoir travaillé, vous laisseriez à un autre le fruit de votre travail. » Il faut donc dépenser, mais « en réglant sa dépense sur sa fortune, » de façon à en jouir sans l'épuiser. » Ainsi, c'est en somme vers l'épargne que penche Théognis : « Epargnez, c'est encore le meilleur

(1) 227-232 : « ἄτη. » Cf. Solon, V, 71 et suiv.
(2) 903-932.

parti, puisque, après votre mort, nul ne vous pleurera, s'il ne voit que vous avez laissé du bien. » Mais l'épargne dont il s'agit est une épargne modérée et qui n'est pas ennemie de tous les plaisirs, — à condition qu'ils soient modérés comme elle.

d) Modération dans le manger et le boire. — Théognis ne parle que *du boire*. — Il suffira sans doute ici, puisque aussi bien nous n'avons rien à y ajouter, de rappeler seulement ce que nous avons dit à ce sujet dans le chapitre précédent, et d'y renvoyer.

D. — *Devoirs envers les animaux.*

Les devoirs envers les animaux sont absents des *Sentences*, sinon inconnus à leur auteur.

CHAPITRE III.

LACUNES ET ERREURS.

Entre tous les reproches que l'on pourrait adresser aux conceptions de Théognis, et dont on nous dispensera d'épuiser, non pas seulement le contenu, mais même la liste, nous ne nous arrêterons qu'à trois critiques auxquelles, si l'on peut ainsi dire, le parallélisme lui seul nous invite à soumettre les Sentences de Théognis, puisque c'est à elles que nous avons soumis les Proverbes de Salomon. Il se trouve, d'ailleurs, que ces critiques sont en même temps celles qui méritent le plus qu'on insiste sur elles, — les autres étant ou bien moins importantes, ou encore excessivement minutieuses, ou peut-être trop fondées pour ne pas s'imposer d'elles-mêmes et sans nous. Essaierions-nous, par exemple, de prouver l'insuffisance et l'imperfection des croyances religieuses de notre poète ? Entreprendrions-nous de préciser jusqu'à quel point la théologie de notre auteur est défectueuse, et, en particulier, nous attacherions-nous à dénoncer, dans l'idée de l'envie des dieux, « une erreur, une étrange superstition (1) ? » Mais, sur ces points comme sur plusieurs autres, il est plus que suffisamment évident que Théognis

(1) Tournier, *op. cit.* Avant-propos; p. VII.

est assez loin de la vérité, et l'on se passera bien que nous prenions la peine de le démontrer. « Le temps, » dit excellemment M. Tournier à propos de la jalousie divine, « le temps, parlons mieux, la raison humaine en a fait justice : aussi ne nous arrêterons-nous pas à en démontrer la vanité; une telle discussion n'apprendrait rien à personne (1). »

Bornons-nous donc à examiner dans quelle mesure Théognis, qui est certainement utilitaire, doit encourir un blâme de ce chef, jusqu'à quel degré dans la profondeur, en même temps que jusqu'à quelles limites dans l'étendue il a reconnu et senti le péché, et si enfin il a réellement cru à la continuation de l'existence humaine de l'autre côté du tombeau, dans une vie postérieure et supérieure à celle de la terre.

I

Théognis est moraliste, et la morale, on l'a vu, ne peut guère être dépouillée d'un certain utilitarisme. Toute la question consiste donc, en ce qui concerne Théognis, à savoir s'il dépasse dans ses exhortations la dose d'utilitarisme inhérente à toute morale, fût-ce la plus pure; si, en un mot, il est, non pas utilitaire, mais plus utilitaire que cela n'est nécessaire et permis.

On ne peut guère douter que le Mégarien n'ait exagéré l'utilitarisme dans certaines sentences qui ont été citées précédemment, comme par exemple dans celles qui préconisent une humeur par trop accommodante dans les relations sociales, et, dans le caractère, une souplesse un peu bien excessive. Mais, il faut le dire à la décharge de Théognis, les sentences de ce genre sont assez rares, et même, d'après

(1) Tournier, *op. cit.* Avant-propos, p. VII-VIII.

M. Girard (1), dans les conseils que nous venons spécialement de rappeler, « il y a plus d'amertume que de conviction, » et ce n'est pas tout à fait « sincèrement » que Théognis les donne. Il serait le premier à s'indigner qu'on le prît au mot et à s'étonner qu'on crût lui obéir en prenant pour règles de conduite ses ironiques préceptes.

Ce qui est peut-être plus grave que quelques sentences isolées où l'on respire un parfum trop exclusif de ce qui est le contraire du désintéressement, c'est l'estime dans laquelle Théognis tient les jouissances de la vie et le cas qu'il fait des plaisirs. Ainsi que l'a dit M. Couat, « à moins d'éliminer *à priori* du nombre de ses poésies, comme l'a fait Welcker, tout ce qui ne répondrait pas exactement à un idéal préconçu, il faut bien accorder que Théognis a connu et chanté l'amour, l'ivresse, l'insouciance du lendemain, les amusements de l'oisiveté. « Je goûte, » dit-il, « les joies de la jeunesse ; longtemps je reposerai sous la terre privé de vie, comme une pierre muette. Je quitterai l'aimable lumière du soleil, et, si bon que j'aie été, je ne verrai plus rien (2). » Des pensées analogues, sur les plaisirs du *cômos*, se répètent trop souvent dans les vers du poète et portent trop évidemment la marque de son style, pour que nous hésitions à l'en croire l'auteur. Elles n'étaient pas faites d'ailleurs pour nuire à sa réputation de moraliste. La sagesse grecque a toujours su tenir compte des nécessités de la nature. Un des préceptes favoris de Théognis, le μηδὲν ἄγαν, « rien de trop, » elle l'appliquait à la vertu comme à toute chose (3). » Théognis professe assez souvent un épicurisme fort analogue à celui que plusieurs exégètes, — si c'est à tort ou à raison, ce n'est pas à

(1) *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 193.
(2) 567-570.
(3) *Art. cit.*, p. 274-275.

nous de le décider, — ont attribué à l'Ecclésiaste. Et ces recommandations d'épicurisme ne brillent pas à coup sûr par la générosité des sentiments, non plus que par l'élévation des pensées. C'est en vain que M. Couat entreprendrait de justifier sur ce point Théognis et les Grecs, n'y ayant rien au total de moins austère, mais surtout de moins propre à inspirer le renoncement à soi-même et le dévouement que des déclarations semblables à celles-ci : « Voilà ce qui vaudrait mieux : unis de cœur, nous devrions vivre dans la joie, loin des soucis, écartant de nous la pensée des funestes destinées, de la vieillesse qui ruine notre vie, de la mort qui la termine (1)... Jouissons de la jeunesse, ô mon âme (2) !... Je veux tenir mon cœur en joie, tant que mes genoux resteront agiles, que ma tête ne tremblera point (3)... Voici un conseil commun à tous : tandis qu'ils ont la fleur de la jeunesse et d'heureuses pensées dans leurs esprits, qu'ils fassent servir à leur bonheur le bien qu'ils possèdent. Les dieux n'ont pas donné aux mortels de rajeunir ni de se dégager des liens de la mort. Il leur faut céder à la vieillesse, lorsqu'elle vient fondre sur leurs têtes (4)... Pour aujourd'hui, buvons, réjouissons-nous, avec d'heureuses paroles aux lèvres ; ce qui doit venir après, c'est l'affaire des dieux (5)... Le plaisir et la joie l'emportent sur tout (6). »

(1) 757-758.
(2) 877-878.
(3) 973-978.
(4) 1007-1012.
(5) 1047-1048. Cf. 885-886 ; 983-988 ; 997-1002 ; 1119-1122, etc.
(6) 1063-1068 :

... τί μοι πλοῦτός τε καὶ αἰδώς ;
τερπωλὴ νικᾷ πάντα σὺν εὐφροσύνῃ.

Pour bien apprécier le sens de ces mots, il convient de remarquer que l'on peut appliquer aux *Sentences* de Théognis la remarque que M. Croi-

Mais ce qui est encore plus fâcheux que ces maximes, où l'intérêt parle plus haut que le devoir (1), ce qui est plus regrettable que ces exhortations à la jouissance et ces excitations au plaisir où l'agréable se substitue au bien comme but de la vie, ne serait-ce pas véritablement l'absence de tout contrepoids à l'utilitarisme, c'est-à-dire l'absence, à côté de conseils utilitaires, de conseils désintéressés, c'est-à-dire le manque de vues assez nobles et de conceptions assez pures pour contre-balancer l'utilitarisme en même temps que le purifier ?

Bien loin, en effet, que les croyances religieuses de Théognis soient capables de limiter l'utilitarisme par l'affirmation du désintéressement, c'est par elles d'abord et principalement qu'est engendré et fortifié l'utilitarisme. Lorsque Aristote expose les motifs pour lesquels il lui paraît que l'homme ne peut éprouver de l'amour pour la divinité (2), ce n'est pas seulement son opinion qu'il exprime, c'est bien celle de tous les Grecs (3), mais c'est surtout et précisément celle de Théognis. Ce dernier, à vrai dire, n'est pas uniquement détourné de l'amour pour les dieux par la pensée que l'amour ne saurait exister qu'entre des êtres de même nature ; il l'est

set (*op. cit.*, p. 226, note 2) fait au sujet des *Odes* de Pindare : « La vertu au sens moral s'appelle souvent αἰδώς. »

(1) Cf. par exemple 543-546 : « Dans le jugement de ce procès, il me faut employer. Cyrnus, la règle et le compas, donner aux deux parties ce qui leur revient, recourir à la fois aux devins, aux oiseaux et aux autels brûlants, *afin d'éviter la honte de l'erreur*, — ὄφρα μὴ ἀμπλακίης αἰσχρὸν ὄνειδος ἔχω. »

(2) *Magnor. Moral.*, II, 11 : « Ἔστι γὰρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα · οὐκ ὀρθῶς — ἡ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὐδὲ ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὔθ' ὅλως τὸ φιλεῖν · ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία. »

(3) Tant et si bien que M. Letronne s'est servi de cette remarque d'Aristote comme d'une clef pour l'interprétation des noms dans lesquels entre celui d'une divinité (*Mém. de l'Acad. des inscript.*, 2e série, t. XIX, p. 102).

bien plus encore, il l'est avant tout et peut-être exclusivement par la façon dont il se représente les dieux, par les sentiments aisément odieux qu'il croit être les leurs, par la conduite qu'il leur attribue, par leur jalousie et leurs caprices. Des dieux ainsi constitués peuvent quelquefois, et l'on dirait presque par hasard, punir le vice : trop souvent ils ne se préoccupent guère de récompenser la vertu. De là résulte, — ce qui n'est pas fait pour élever et purifier la morale, — que c'est une folie, une immense duperie, à tout prendre, que de s'acharner à être vertueux et de poursuivre coûte que coûte la justice, à travers tous les périls, au prix de tous les sacrifices. De là résulte enfin que les dieux qui n'obtiennent pas l'affection n'obtiennent, en fait de respect, que celui qu'inspire la crainte; et, qu'en présence de la divinité, le seul souci des croyants les plus sincères et des plus dévots adorateurs est de provoquer le moins possible son courroux et de s'attirer aussi rarement qu'il est en eux son envie. Ce n'est pas une religion si peu irréprochable au point de vue moral qui pourrait retenir l'utilitarisme dans les limites qu'il ne doit pas dépasser.

Que si l'on s'étonne, après nous avoir vu faire en quelque sorte de Théognis l'apôtre de la modération, de constater que c'est justement d'avoir failli à la modération que nous osons le blâmer, il suffira sans doute pour dissiper cet étonnement et nous disculper sans injustice aux dépens de notre auteur, de montrer que si Théognis, selon l'heureuse expression de M. Couat, « appliquait à la vertu » son précepte μηδὲν ἄγαν, il n'est pas tout à fait exact d'affirmer, ainsi que le fait ce même critique, qu'il « l'appliquait à toute chose ; » il ne l'appliquait pas à l'utilitarisme.

En effet, nous avons reconnu que les enseignements utilitaires de Théognis, comme ses enseignements moraux, aboutissent à la modération.

Il suit de là que tout devant être modéré, d'après Théognis, sauf la modération elle-même (1), l'utilitarisme n'est pas modéré ; et que c'est l'utile qui devient la mesure du juste, bien loin que ce soit le juste qui contre-balance l'utile.

L'idée de la modération qui modère si peu l'utilitarisme modère précisément son contraire : la vertu pure et désintéressée. Car, outre qu'il y a des vertus qui n'éveillent aucune idée de milieu (2) ou qui l'excluent, l'idéal de la vertu est

(1) Comment le Mégarien aurait-il pu recommander à Cyrnus d'être modérément modéré? ou par quels bizarres préceptes aurait-il trouvé le moyen de censurer les excès de la modération? Puisque celle-ci n'est qu'un équilibre entre deux extrêmes, il est bien évident qu'on ne peut pas être plus ou moins modéré : on ne peut que l'être ou ne l'être pas. Il est vrai qu'on peut l'être toujours ou seulement quelquefois, mais enfin, lorsqu'on l'est, il est également impossible, et par définition, de l'être trop ou de ne l'être pas assez.

(2) Il semble qu'il puisse y avoir deux espèces de modérations : celle qui consiste à se maintenir à égale distance de deux vices opposés (et d'après laquelle la sainteté de Jésus-Christ trouverait son plus éclatant symbole dans le fait qu'il a été placé entre deux brigands), celle qui consiste à rester également éloigné, — et également rapproché, — du vice et de la vertu. On sait que la première conception est celle d'Aristote. Quant à la seconde, il ne serait pas difficile de montrer qu'elle a été familière à Théognis (voyez, par exemple, le vers 129 : « Ne souhaite point, Polypédès, d'exceller par la vertu »).

Si l'on pouvait affirmer que les deux conceptions de la modération sont irréductibles, et que ni Théognis n'est tombé dans celle d'Aristote, ni Aristote n'a accepté celle de Théognis, peut-être y aurait-il lieu d'attribuer ici, au point de vue moral, une supériorité à Théognis sur Aristote. Entre le vice et la vertu, la modération est en meilleure compagnie qu'entre deux vices. La société est mélangée dans un cas, dans l'autre elle est entièrement corrompue. Mais, à y regarder de près, les deux modérations se touchent : du moment qu'Aristote fait consister la vertu dans la modération, il donne le nom de vice à toute vertu excessive. Et peu lui importe que cette vertu, quoiqu'elle soit excessive, n'en reste pas moins une vertu au jugement de la conscience, ou même n'en

de viser à la perfection, et, en quelque sorte, de tendre à l'infini. Descartes l'a dit : « les désirs qui ne tendent qu'au bien sont d'autant meilleurs qu'ils sont plus grands. » Et supposé que quelques devoirs puissent s'accommoder de cette médiocrité, supposé que, dans ce juste milieu, d'un côté le vice qui n'est pas excessif n'aille pas rencontrer et saisir le déguisement de la vertu, et, de l'autre, que la vertu qui est incomplète ne découvre pas la justification de sa tiédeur, que deviennent, avec une pareille conception, l'héroïsme et le dévouement ? Nous l'avons vu, Théognis n'exhorte que rarement et faiblement à l'accomplissement des devoirs tant soit peu héroïques. Les vertus qui tournent à la sublimité ne sont guère de son goût. A leur aspect, suivant une ingénieuse comparaison dont nous détournons l'intention primitive, « comme un vaisseau, il prend le large (1). »

Nous voudrions pouvoir dire que cet utilitarisme de Théognis est, en quelque sorte, compensé et relevé par le côté esthétique de ses enseignements. Nous aimerions à trouver dans le culte du beau qui devient la règle de la morale, le désintéressement qui inspire le dévouement. Mais si le point de vue artistique n'est pas ignoré de Théognis, le poète mégarien ne s'y place pas assez souvent et n'y reste pas assez longtemps pour qu'on puisse soupçonner son esthétique de

devienne d'autant plus vertueuse qu'elle est plus excessive. Dès lors, la modération est un juste milieu entre ce qu'Aristote et nous nous appelons le vice, et ce qu'Aristote appelle le vice, tandis que nous l'appelons vertu. Ces remarques trouvent leur vérification dans les œuvres d'Aristote et de Théognis. Des deux modérations, le poète et le philosophe sont, au fond, d'accord pour recommander en fait tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt l'une et l'autre intimement confondues.

(1) 970.

remplir cette fonction souverainement importante de contrepoids de l'utilitarisme.

Lors même, d'ailleurs, qu'elle remplirait cette fonction, ne faudrait-il pas repousser comme une erreur dangereuse cette confusion du beau et du bien? Assurément, pour être réel, l'inconvénient n'est pas cependant bien grave, lorsqu'on se borne à avancer que rien n'est beau que ce qui est bon. Alors, sans doute, l'art est lésé et pâtit des intolérances de la morale; mais enfin la morale ne souffre pas, et c'est l'essentiel, sinon le suffisant. Seulement, dès que l'on soutient que tout ce qui est beau est, par là même, bon, on comprend tout de suite, et sans qu'il soit utile d'insister, toutes les conséquences fâcheuses qui résultent de cette affirmation. Ce n'est plus maintenant l'art qui est blessé, c'est la morale. Et de ces deux résultats de la confusion mentionnée : nuire à la morale ou rabaisser l'art, qui connaît les Grecs n'hésitera pas à prononcer que le second leur eût inspiré trop d'horreur pour que nous n'ayons pas le droit de les accuser du premier.

Il nous en coûte pourtant de condamner aussi sévèrement Théognis. C'est pourquoi, et avant de passer à une autre critique, nous exposerons volontiers ce qu'il est peut-être permis de faire valoir à la décharge, non pas sans doute du système qu'il nous propose, mais de l'homme qui nous propose ce système. Nous avons déjà parlé des revendications de sa conscience contre la théorie qu'il a acceptée et conservée au sujet des dieux. Cette distinction que nous avons cru devoir faire entre le sentiment moral et la pensée de Théognis mérite ici d'être rappelée et mise en lumière à l'honneur de notre poète.

L'homme est en définitive partout le même; et les systèmes qu'il adopte ou qu'il invente ont beau être directement opposés aux vraies aspirations morales et religieuses de son être;

s'ils peuvent bien en étouffer trop souvent les manifestations, ils ne peuvent pas les anéantir ; et il ne se peut guère qu'à un moment ou à un autre, ce qui est refoulé au fond du cœur et de la conscience ne se fasse jour à travers quelque fissure et ne surgisse tout à coup au milieu des conceptions qui le contredisent. Apparition rare, et surtout de courte durée! mais enfin apparition bénie, et qui révèle, dans les replis cachés de l'âme de ces païens, assez de christianisme naturel pour que le christianisme surnaturel puisse s'y introduire et remplacer ces ténèbres, souvent à demi-transparentes, par sa resplendissante et divine clarté!

Ces protestations de la conscience contre un système qui la fausse et ne tend à rien moins qu'à la détruire, l'on pourrait en retrouver un écho dans celles des Sentences qui s'occupent spécialement de morale. Certaines maximes, pas nombreuses sans doute, mais d'une netteté suffisante, peuvent être citées comme un témoignage de la vitalité de la conscience morale en Théognis. Si malheureusement rien n'est moins fréquent, rien d'autre part n'est plus pur, plus austère, plus élevé que ces exhortations : « Travaille pour la vertu ! que la justice te soit chère (1) !... Il ne faut pas faire le mal qui ne doit pas être fait ; il ne faut pas commencer ce qu'il ne serait pas bon d'achever (2)... Puissé-je ne connaître jamais de soin plus pressant que celui de la sagesse et de la vertu (3) !... Ne blesse, par des actes d'iniquité, ni étranger, ni compatriote, et contente ton propre cœur par la justice : quant à ces citoyens malveillants, les uns diront du mal de toi, les autres en parleront

(1) 465-466.
(2) 689-690.
(3) 789-790.

mieux (1). » Ne se croirait-on pas en présence de la fière devise de nos pères : « Fais ce que dois; advienne que pourra ? »

Il y a plus. Dans la longue énumération des vices et des vertus qu'on lit en Aristote, on a remarqué que souvent il oublie sa définition, ou il reconnaît qu'elle n'est pas toujours applicable. Théognis n'est pas un philosophe, et ne se préoccupe pas, par conséquent, de rattacher les vertus diverses au principe de la modération. Mais, en examinant ses enseignements au point de vue philosophique, on s'aperçoit que s'il serait souvent facile, il ne serait pourtant pas toujours possible d'exécuter ce qu'il n'a pas tenté d'accomplir. S'il était philosophe, la vérité lui arracherait la même confession qu'à Aristote. Mais cette confession ne serait-elle pas, — ou plutôt cette constatation que nous faisons en son lieu et place n'est-elle pas comme une circonstance atténuante en sa faveur ? Car enfin ces vertus qui ne peuvent se résoudre en modération, ces exhortations qui résistent à l'analyse par laquelle on voudrait les réduire en éloges de la médiocrité, qu'est-ce donc, à tout prendre, sinon, en même temps que des infidélités au système, autant de fidélités à la conscience, sinon l'aveu que la loi morale déborde le cadre dans lequel on veut l'enfermer, sinon la condamnation implicite de ce qu'il y a de faux dans l'empire souverain accordé à la modération, sinon, en définitive, la lutte contre le païen de l'homme que l'on retrouve toujours et partout identique à lui-même, lorsqu'on pénètre jusqu'au fond et derrière les apparences ?

Il faut bien aussi que Théognis se soit senti médiocrement satisfait non seulement du monde et des hommes, mais de ses propres idées, mais des croyances de son temps, pour que, après tous les conseils épicuriens que nous avons cités,

(1) 793-796.

il n'hésite pas à exhaler en quelques distiques un pessimisme dont l'amertume peut sans doute être égalée, mais difficilement surpassée. L'idéal que Théognis se forme du bonheur n'est pas bien élevé ; il ne dépasse pas les limites imposées par la modération. « Heureux, fortuné, prospère, celui qui descend dans le noir séjour de Pluton sans avoir connu la lutte et la peine, qui n'a pas dû trembler devant des ennemis, faire le mal par nécessité, mettre à l'épreuve les sentiments de ses amis (1) ! » Et vraiment Théognis n'est pas bien exigeant quand, à la question : « Quel est le plus heureux ? » il répond : « Celui dont ne s'occupe pas la foule (2). » Et pourtant cet idéal est irréalisable et ces exigences ne sauraient être satisfaites : « Les maux varient; mais, à vrai dire, le bonheur ne se rencontre chez aucun de ceux que voit le soleil (3). De tous les biens, le plus souhaitable, pour les habitants de la terre, c'est de n'être point né, de n'avoir jamais vu les éclatants rayons du soleil ; ou bien, ayant pris naissance, de passer le plus tôt possible par la porte de Pluton, de reposer, profondément enseveli sous la terre (4). — Nous arrivons bientôt au moment désiré, où puisse nous saisir tous les deux ensemble, Cyrnus, la mort fatale (5). » Ce pessimisme « est une maladie qui est rare dans la Grèce antique. Si le génie grec a connu la mélancolie beaucoup plus qu'on ne l'a dit souvent, il ne s'est guère laissé vaincre par elle ; il y a chez l'Hellène trop d'équilibre, trop de santé intellectuelle et morale pour que ce mal du désespoir ait chance de le dominer ; il n'est pas tourmenté de rêves infi-

(1) 1013-1016.
(2) 800.
(3) 167-168. Cf. Solon, VI.
(4) 425-428.
(5) 819-820.

nis ; il voit net et juste ; il lutte jusqu'au bout contre la destinée et ne perd pas courage ; le goût de la mesure, le sens pratique et positif qu'il porte jusque dans l'amour de l'idéal le préserve des vagues et mortelles tristesses (1). » Epicurien, Théognis reste donc fidèle au paganisme ; mais son pessimisme est une preuve qu'il y a en lui autre chose et mieux qu'un païen (2). Car ce n'est pas seulement le mécontentement du citoyen qui s'irrite de la chute des vieilles institutions : c'est le mécontentement de l'homme qui s'attriste en présence de ce qu'il croit être l'ordre et les lois de l'univers, et qui désespère (3) de la destinée de l'humanité.

(1) Croiset, *op. cit.*, p. 247.

(2) Cf. *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1882, art. de M. A. Fouillée sur *la morale de la beauté et de l'amour*, p. 427 : « Il y a, en réalité, un sentiment religieux plus profond dans les révoltes du pessimisme que dans les adulations de l'optimisme. C'est ce qui fait, selon nous, que le pessimisme n'est pas seulement, comme l'admettent MM. Janet, Caro et peut-être M. Ravaisson lui-même, une maladie passagère ; c'est, au contraire, un indestructible élément de la vérité métaphysique et morale, une juste réaction contre toute doctrine qui fait de la beauté l'excuse d'un manque de bonté, ou qui justifie chez la bonté suprême ce qui semblerait odieux au point de vue de la seule bonté à nous connue, de la seule qui nous regarde et nous intéresse, de la seule qui puisse être notre loi : je veux dire la bonté humaine. »

(3) Il est vrai que Théognis a écrit, sur l'*Espérance*, un morceau très fréquemmment cité, et dont voici quelques fragments : « L'Espérance est la seule bonne déesse qui soit encore chez les hommes... Tant qu'il vit, un homme religieux peut compter sur l'espérance... Qu'avant, après tout, il sacrifie à l'espérance » (1135-1150). Il faut croire que, malgré certaines déclarations passablement amères que contient ce morceau, le jour où il l'écrivit, Théognis était dans des dispositions relativement moins tristes et moins découragées. Mais nous n'avons pas prétendu que son pessimisme fût continu. Et il nous suffit ici, en ce qui concerne l'espérance, qu'il ait dit ailleurs : « L'espérance et le danger, pour les

II

Cette tristesse n'aurait-elle pas aussi pour cause le sentiment du péché ? Dans cette mélancolie ne faudrait-il pas voir la plainte d'une âme éprise de vertu et qui, à sa honte et à son désespoir, ne peut, malgré tous ses efforts, approcher de la perfection? le tourment d'un pécheur qui contemple en gémissant la distance par laquelle il est séparé de la sainteté ?

Remarquons-le tout d'abord, un tel état d'âme serait diamétralement opposé à celui que doit nécessairement inspirer au Grec le sentiment de la modération. « Selon les anciens penseurs grecs, » écrit M. Zeller (1), » c'est un non-sens de dire que l'homme doit considérer sa nature comme corrompue et coupable dès l'origine. On ne demande donc pas à l'homme de dépouiller ses penchants naturels, d'étouffer sa sensibilité, de se transformer jusque dans le fond de son être par une renaissance morale. On ne présente pas comme un devoir cette lutte contre la sensibilité, que notre morale prescrit d'ordinaire, lors-même qu'elle s'écarte du christianisme positif. Au contraire, les forces naturelles sont, par elles-mêmes, considérées comme bonnes ; les penchants naturels sont légitimés ; et la moralité consiste, — comme le dit Aristote, en se plaçant exactement au point de vue grec, — à

hommes, c'est même chose : deux divinités également redoutables » (637-638). — Sur l'opposition qui existe entre le rôle dévolu à Némésis et celui de l'Espérance, cf. Tournier, *op. cit.*, p. 116-117.

(1) *Op. cit.*, p. 129-130. — Vischer (*Aesthetik*, II, 459, cit. par Zeller, p. 131, note 2) observe judicieusement que l'idéal classique est l'idéal d'un peuple qui atteint à la moralité sans rompre avec la nature. On sait que tous les moralistes de l'antiquité, les épicuriens, les sceptiques, comme les stoïciens, ont émis cette maxime : « *Sequi naturam.* »

diriger ces forces dans le bon sens, à maintenir ces penchants dans la mesure et l'équilibre convenables. La vertu n'est autre chose que le développement réfléchi et puissant des dispositions naturelles ; la loi morale suprême est de suivre librement et raisonnablement le cours de la nature. Et ce point de vue n'est pas un résultat de la réflexion ; il n'est pas né de la lutte contre la doctrine adverse du renoncement à la nature, comme chez les modernes qui soutiennent les mêmes idées. Par suite, il ne comporte ni doute ni incertitude... Les Grecs ne comprennent pas la moralité autrement ; et, par suite, ils marchent dans cette voie avec résolution et sécurité. » C'est pourquoi, si nous découvrons en Théognis quelques indices seulement du sentiment du péché, ce n'est pas à ses idées, mais à sa conscience qu'il en faudra faire honneur.

Ce qui frappe à première vue le lecteur des *Sentences*, ce ne sont pas précisément de tels indices, mais bien plutôt des signes manifestes de ce qui est le contraire du sentiment du péché, et de ce que l'on a coutume d'appeler la propre justice. On a vu que Théognis se donne pour le modèle de l'homme religieux, modéré en morale et en politique, pour le type du parfait ami, du parfait buveur, pour le résumé enfin et la personnification de toutes les vertus qu'il recommande. Ne s'écrie-t-il pas avec la plus entière conviction : « Si tu répands l'eau sur ma tête, toujours elle en découlera limpide et sans souillure. En toutes mes actions tu me trouveras semblable à l'or qui a passé par le creuset, dont le frottement de la pierre de touche fait briller le rouge éclat, à la surface duquel ne s'attachent point les noires taches de la rouille, qui paraît toujours pur et dans sa fleur (1). — En vain je cherche, je ne puis trouver d'homme qui me ressem-

(1) 447-452.

ble, qui soit comme moi ami fidèle, chez qui ne se rencontre pas le dol. Mis à l'épreuve par le commerce des méchants, comme l'or par le frottement du plomb, je me trouve avoir une âme de nature meilleure (1). »

On ne peut donc pas affirmer que Théognis ait bien vivement senti le péché, puisque, au total, si l'on n'a peut-être pas le droit de nier qu'il l'ait constaté en lui-même, — car quel est l'homme, ou même quel est le païen qui n'a jamais entendu retentir dans sa conscience une voix accusatrice ? — toujours est-il qu'il l'a surtout et, dans ses *Sentences* du moins, exclusivement constaté chez les autres. Seulement il faut se garder de prendre au pied de la lettre toutes ses déclarations relatives à le méchanceté humaine. Quand il s'écrie : « Il n'y a plus chez les hommes de pudeur (2), mais partout sur la terre se montre l'impudence (3), » il est bon de se souvenir que celui qui parle, c'est un exilé, un aristocrate renversé du pouvoir et tout disposé à s'imaginer que le monde est perdu puisqu'il ne le gouverne pas. Et, à travers toutes les exagérations que lui inspirent son ressentiment et sa douleur, quand on cherche à démêler ce qui peut bien être le vrai fond de sa pensée, on se demande s'il ne faut pas simplement traduire « les hommes » par les *mauvais* et voir dans « la terre » un synonyme quelque peu hyperbolique de Mégare, et si, en définitive, il a rien voulu dire qu'il n'ait dit ailleurs, dans ce distique par exemple d'une allure plus calme : « La sagesse et la pudeur accom-

(1) 415-418.

(2) On se souvient du sens qu'il nous a paru qu'il fallait attribuer à αἰδώς en Théognis.

(3) 647-648. (C'est évidemment par suite d'une faute d'impression que, pour rendre le mot ἀναιδείη, la traduction de M. Patin emploie le terme *imprudence*.) — Cf. 1137-1138 : « ὤχετο δ' ἀνδρῶν Σωφροσύνη » (Voy., au sujet de ces vers, Tournier, *op. cit.*, p. 90).

pagnent les gens de bien, qui vraiment sont aujourd'hui, dans la foule, le petit nombre (1). »

Pareillement, lorsqu'on lit : « De tous les hommes qu'éclaire et que voit le soleil, il n'en est aucun, Cyrnus, sur lequel le blâme ne soit suspendu (2), » avant de s'emparer de ce blâme universel comme d'un argument en faveur de l'universelle imperfection, il est prudent de remarquer que Théognis ne dit pas que ce blâme soit universellement mérité, et que l'on n'est peut-être pas autorisé à le lui faire dire ; car enfin, si nous n'alléguerons certes pas que Jupiter, d'après lui, est également sujet à encourir ce blâme, puisque, aussi bien, les dieux ne sont rien moins que parfaits, cependant nous ferons observer que Théognis lui-même se reconnaît absolument incapable de passer pour irréprochable aux yeux de tous ses concitoyens, ce qui ne l'empêche aucunement de se décerner à lui-même un brevet de perfection (3). Mais surtout il est prudent de ne pas oublier ce distique dans lequel le Mégarien explique comment il entend ce blâme, à savoir comme un malheur bien plus que comme une honte : « Nul homme, sur la terre, n'échappe au blâme. Quel est le plus heureux ? Celui dont ne s'occupe pas la foule (4). »

Ces explications et ces restrictions ne sauraient pourtant être partout ni toujours de mise. Et l'on doit sans doute consentir à accorder une portée plus vaste à ces distiques : « Point d'homme absolument bon et modéré parmi ceux que

(1) 635-636.

(2) 1185-1186.

(3) « Non qu'il me soit donné de plaire à tous mes concitoyens : qu'y a-t-il là d'étonnant, Polypédès ? Jupiter lui-même, soit qu'il fasse tomber la pluie, soit qu'il la retienne, ne contente pas tous les hommes » (24-26). Cf. 801-804.

(4) 799-800. Cf. 169-170 : « Celui que les dieux protègent est loué même de l'envieux. L'homme par lui-même n'obtient aucune estime. »

voit aujourd'hui le soleil (1). — Le mal est pour les hommes d'un accomplissement facile ; le bien, Cyrnus, demande beaucoup d'efforts (2). — Cyrnus, si Dieu s'irritait en toute occasion contre les faibles mortels, examinant bien les sentiments que chacun a dans son cœur et distinguant les actions injustes des justes, ce serait pour eux un grand mal (3). — Les fautes sont attachées à la condition des mortels (4). »

Mais, du péché, si l'on peut croire que Théognis a vraiment admis l'universalité, ce qui est certain, c'est qu'il n'en a pas compris la tragique importance ni senti toute la profondeur. N'avons-nous pas constaté qu'en définitive, il en fait remonter l'origine et la responsabilité aux dieux mêmes, aux dieux de qui tout procède, la richesse et la pauvreté, le bonheur comme le malheur, le vice aussi bien que la vertu ? Aussi, n'est-ce pas sans quelque ironie qu'après avoir déclaré que « les fautes sont attachées à la condition des mortels, » Théognis ajoute ces mots, dont la traduction de M. Patin (5) ne nous semble pas avoir complètement rendu l'intention sarcastique : « Θεοὶ δ'οὐκ ἐθέλουσι φέρειν (6). » Les hommes vraiment bons et modérés supportent, dans leurs amis, modérés et bons comme eux, ces imperfections inhérentes à la condition humaine (7), et dont les dieux, qui les

(1) 615-616. Cf. Solon, VI.

(2) 1027-1028.

(3) 897-900.

(4) 327-328.

(5) « Aux dieux seuls il convient de ne les point souffrir. »

(6) 327-328.

(7) Théognis avoue donc, par là, mais implicitement, sa propre culpabilité, n'y ayant rien, d'ailleurs, de plus naturel aux pécheurs de tous les temps et de tous les pays, que l'empressement à proclamer la culpabilité de tous les hommes sans exception, si ce n'est peut-être le refus de s'attribuer à soi-même un seul défaut. Il est vrai que le poète de Mégare reconnaît qu'il a parfois... un peu trop bu ! Mais généralement

ont créées, ont la bizarrerie de s'offenser. C'est à peu près ainsi que, suivant les stoïciens, le sage parfait est de beaucoup supérieur aux dieux. Mais, semblablement, c'est ainsi que le péché perd en profondeur tout ce qu'il gagne en étendue ; qu'en infectant la conduite des dieux, il cesse de peser sur l'âme des hommes, et qu'il devient enfin trop universel pour rester coupable.

III

Plus la gravité du péché est reconnue, plus la conscience morale exige la croyance à une vie future où le mal qui n'est pas puni ici-bas reçoive enfin son châtiment. Et inversement, à mesure que le péché devient moins criminel, la foi en l'immortalité s'obscurcit. C'est pourquoi, si Théognis est aussi peu explicite sur la persistance de l'être humain après la mort, la raison principale a tout l'air d'en être qu'il a fait subir au péché le traitement de M. Renan, c'est-à-dire qu'il l'a « supprimé. »

« L'enfer de l'Odyssée, si morne et si triste, » dit M. Croiset (1), « est sans doute une fidèle représentation de l'état des morts ordinaires tel que les croyances populaires se le figuraient. Aucune idée d'une sanction morale ne s'y manifeste... On peut dire qu'il n'y a en général, dans cette autre vie, ni peines pour les coupables, ni récompenses pour les

on ne fait pas bien grande difficulté de confesser des peccadilles si légères, et qui vraiment ne tirent pas à conséquence. Il arrive même qu'on les confesse d'autant plus volontiers qu'on s'imagine donner à penser qu'on n'a pas d'autres imperfections que celles dont on s'accuse : à l'octroi, certaines gens déclarent peu de chose, à cette seule fin de n'avoir pas à déclarer le reste, et paient pour une faible partie, dans l'espoir de n'être pas taxés sur le tout.

(1) *Op. cit.*, p. 205.

justes. Chacun continue d'y traîner languissamment une ombre de vie où il reproduit sans force, sans activité, sans joie, les occupations de son existence antérieure... Rien de plus lugubre que ce semblant de vie, où les ombres ne gardent de sentiment que ce qu'il leur en faut pour regretter l'existence qu'elles ont perdue. » Hugo Bernhardt assure que les croyances de Théognis, sur le point spécial dont il s'agit, sont identiques à celles d'Homère (1). L'observation contient sûrement beaucoup plus de vérité que d'erreur. « Tant qu'il vit, tant qu'il voit la lumière du soleil, » observe Théognis, « un homme religieux peut compter sur l'espérance (2). » Qu'est-ce à dire, sinon que toute possibilité de bonheur se termine, pour l'homme, à la tombe, et qu'il est interdit d'espérer aucune félicité après la mort? « L'homme, quand une fois la terre a reçu son corps, qu'il est descendu dans l'Erèbe, qu'il habite le palais de Proserpine, ne goûte plus le plaisir; il ne prêtera plus l'oreille aux accords de la lyre et de la flûte; il ne recueillera plus les dons de Bacchus (3). » Et le passage suivant révèle mieux encore la conformité des idées de Théognis à celles d'Homère : « En vain tu posséderais la sagesse si vantée de Rhadamante; en vain tu en saurais plus long que Sisyphe, ce subtil fils d'Eole. Il sut revenir même de l'enfer, ayant, par ses discours décevants, gagné le cœur de Proserpine, qui fait goûter l'oubli aux mortels, qui altère leur raison. Nul encore n'avait imaginé pareille chose, de tous ceux qu'a enveloppés l'ombre du trépas, qui sont venus dans la demeure ténébreuse des morts, qui

(1) *Op. cit.*, p. 16 ; « Quodsi, quid Theognis de animarum immortalitate senserit, quaerimus, non potest dubium esse, quin idem atque Homerus putaverit. »

(2) 1143-1144.

(3) 973-978.

ont passé les noires portes par lesquelles est contenue dans sa prison la foule indocile des ombres. C'est pourtant de là que remonta vers le jour, grâce à son habileté, le héros Sisyphe (1). »

Entre les conceptions des deux poètes, néanmoins, il y a parfois une légère différence. Dans Homère, les ombres ne gardent sans doute de sentiment que ce qu'il leur en faut pour regretter l'existence terrestre; mais enfin, comme pour ces regrets c'est une assez considérable somme de sentiment qui est nécessaire, elles en gardent encore passablement. Si Théognis paraît quelquefois avoir conservé cette opinion, il est des textes où l'on dirait qu'il exprime l'opinion contraire et qu'il considère les ombres comme parfaitement inconscientes : « Je goûte les joies de la jeunesse; assez longtemps je reposerai sous la terre, privé de vie, comme une pierre muette (2). Je quitterai l'aimable lumière du soleil; si bon que j'aie été, je ne verrai plus nulle chose (3). — Je ne tiens pas à être exposé sur un royal lit de parade après ma mort; j'aimerais mieux qu'il m'arrivât, de mon vivant, quelque bien. Pour un mort, les ronces valent le tapis; le bois lui est une couche ou dure ou molle également (4). — Frappé par la mort, je ne serai plus qu'une noire terre (5). »

Si les croyances de Théognis relatives à la vie future ne sont même pas constamment aussi développées que celles d'Homère, il n'y a guère lieu de s'attendre à découvrir dans

(1) 701-712.

(2) « κείσομαι ὥστε λίθος ἄφθογγος. »

(3) 567-570.

(4) 1191-1194.

(5) 878 : « ἐγὼ δὲ θανὼν γαῖα μέλαιν' ἔσομαι. » — Ce n'est donc pas en Théognis qu'il faudrait chercher de quoi réfuter cette assertion de Zeller : « L'espérance d'une continuation de vie après la mort ne se rencontre dans aucun poète grec avant Pindare » (*op. cit.*, p. 116).

les Sentences du poète de Mégare le commencement des « importantes transformations que les anciennes et naïves croyances subirent dans des siècles plus réfléchis, entre l'âge d'Homère et celui de Pindare... Ces transformations portèrent sur deux points principaux : d'abord, l'idée de l'indépendance de l'âme à l'égard du corps produisit la croyance à la métempsycose... ; ensuite, les progrès de la moralité consciente et réfléchie conduisirent la pensée grecque à unir l'idée de la vie future avec celle de la justice et de la sanction (1). » Or, outre qu'il va sans dire que Théognis ne soupçonne seulement pas ce que c'est que la métempsycose, il ne semble pas qu'il se soit toujours élevé au-dessus de la conception d'après laquelle, lorsque le corps est mort, l'âme l'est également, puisqu'il hésite à accorder ou à refuser la conscience aux ombres, ou mieux encore, et allant plus loin, à admettre même l'existence de celles-ci. Et, d'après lui, il n'y a, de l'autre côté du tombeau, aucune espèce de rémunération. Voici quel est le sort de l'homme vertueux : « si bon que j'aie été, je ne verrai plus nulle chose (2)... je ne serai plus qu'une noire terre (3). » Et quant aux méchants, si Théognis avait cru à leur punition dans les enfers, ce n'est sans doute pas dans ces termes qu'il aurait hasardé une apologie de la justice divine : « Ce qui abuse les hommes, c'est que les dieux ne punissent pas sur-le-champ leurs criminelles pratiques. Mais l'un paie lui-même la dette funeste qu'il a contractée envers eux, sans laisser le châtiment sur la tête de ses enfants ; l'autre n'est pas saisi par la justice vengeresse, parce qu'auparavant la mort avide vient appesantir ses paupières et hâter pour lui le moment fatal (4). »

(1) Croiset, *op. cit.*, p. 205-206.
(2) 570.
(3) 878.
(4) 203-208.

Si Théognis est si vague sur la question de la vie future, c'est parce qu'il est si superficiel sur la question du péché. Mais s'il est si peu clairvoyant sur l'essence et la vraie signification du péché, c'est parce que, confondant, avec l'utile, non seulement le beau et peut-être le vrai, mais encore le bien, il choisit ou, pour mieux dire, accepte la modération comme règle souveraine de la vie. Seulement, ce qui apparaît peut-être déjà à la fin de toutes les considérations qui viennent d'être présentées, et ce qui apparaîtra plus clairement encore après notre prochain chapitre, c'est que, si les idées de Théognis ne peuvent guère être complètement lavées de tout reproche aux trois points de vue où nous les avons successivement envisagées, c'est avec lui à peu près tous les Grecs qui se trouvent condamnés, tandis que les sentiments personnels du Mégarien, qui viennent quelquefois et en une certaine mesure compenser les défectuosités de ses enseignements, sont bien à lui (1) et méritent d'être relevés à son honneur ou plutôt à sa décharge.

(1) Nous ne voulons pas dire par là qu'il soit, parmi les Grecs, le seul à les avoir éprouvés.

CHAPITRE IV.

LES GNOMIQUES GRECS ET LES AUTRES ÉCRIVAINS DE LA GRÈCE

I

Les conceptions de Théognis ne sont originales, à vrai dire, que par la forme dont il les a revêtues, par l'accent personnel et convaincu avec lequel il les exprime, par la passion qu'il met à les exposer. « Théognis est moraliste et passionné, » dit avec raison M. J. Girard (1) ; « c'est là ce qui le distingue des autres poètes que les anciens Grecs honoraient comme leurs maîtres et leurs éducateurs. » Il faut ajouter que c'est uniquement là ce qui l'en distingue, — à savoir, l'ardeur avec laquelle il exerce sa profession de moraliste, la véhémence de sa prédication et le ton bien individuel des écrits dans lesquels il reproduit, sans les modifier, les idées de tous ses contemporains. C'est en vain qu'on rechercherait dans les *Sentences* une idée nouvelle : Théognis n'a rien inventé, et, qui plus est, ne paraît pas avoir développé quoi que ce soit des idées qu'il a reçues (2).

(1) Humbert, *op. cit.*, p. 118.

(2) C'est lui-même, aussi bien, qui le constate :

Σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷά περ αὐτός,
Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν, παῖς ἔτ' ἐὼν, ἔμαθον (27-28).

Il les a transmises telles quelles à ceux qui se sont, après lui, occupés de morale. Si Théognis est original, ce n'est pas parce qu'il est moraliste, ce n'est pas non plus parce qu'il est passionné ; c'est parce que, étant passionné comme il l'est et, de la façon qu'il l'est, moraliste, il se trouve joindre ensemble les qualités qu'indiquent ces deux termes et autoriser pleinement ses biographes à lui décerner, dans une même phrase, ces deux épithètes juxtaposées. M. Girard est dans le vrai plus qu'il ne pense peut-être.

« Ajoutons, » dit-il en effet quelques pages après les mots dont nous nous sommes emparé, « que par moment le poète embrasse d'une vue haute et générale le gouvernement moral du monde, et ose dicter à la Providence la loi équitable qui, contrairement à la foi traditionnelle, celle de Solon lui-même, abolit dans les familles l'hérédité de la faute et de la responsabilité. Tel est le progrès de la pensée religieuse qu'il consacre par des vers éloquents. Il devance même ses contemporains ; car Pindare, plus jeune que lui, n'atteindra pas, dans ses idées religieuses, jusqu'à cette conception de la justice divine (1). » Si nous osions énoncer un avis différent de celui de l'éminent critique, nous rappellerions, avec l'interprétation que nous en avons donnée (2), la citation que

(1) *Loc. cit.*, p. 121-122.

(2) Cette interprétation paraît s'accorder assez bien avec ces paroles de M. Tournier (*op. cit.*, p. 59-60) : « Théognis croit, avec toute l'antiquité orthodoxe, que les dieux punissent quelquefois les coupables dans la personne de leurs enfants ; il le croit et le trouve mauvais. Nous ne comprenons guère, avec nos idées modernes, cette protestation de la conscience à côté de cet acte de foi. Cependant, aux yeux des Grecs, il n'y avait pas là d'inconséquence. C'est ce que prouve la réflexion inspirée à Hérodote par un exemple de ces inexplicables délais de la vindicte céleste (VII, 137)... A côté de la justice, il y avait place, dans la nature des dieux, pour un principe supérieur, et, en un sens, opposé. » — « Par là, » ajoute M. Tournier, « est résolue, selon nous, la

nous avons déjà eu lieu de faire des passages de Théognis sur lesquels s'appuie l'espèce de rétractation de M. Girard. Nous ne nous sommes pas aperçu que Théognis « ait osé dicter à la Providence la loi équitable qui abolit dans les familles l'hérédité de la faute et de la responsabilité, » ni qu'il soit arrivé à « une conception de la justice divine » supérieure à celle non seulement de ses devanciers, mais de ses successeurs. Théognis, avons-nous dit, est peu satisfait des croyances religieuses de son temps, mais il ne les rejette pas. S'il proteste contre elles, c'est en même temps contre lui, puisque il les retient. Nulle part on ne voit qu'il les ait corrigées, à plus forte raison remplacées; et l'intensité même de son impitoyable ironie est une preuve de sa foi : il jugeait indiscutable ce qu'il trouvait monstrueux. Ce n'est pas, en effet, l'idée que ses contemporains se faisaient de la justice divine qui se trouve par lui tournée en ridicule, c'est à Zeus lui-même que s'adressent ses sarcasmes irrités. N'aurait-ce pas été, en même temps qu'une rare impiété, une absurdité non moins rare, que de prêter à Jupiter des défauts pour se procurer le plaisir cruel et naïf de les lui reprocher, et d'imiter enfin le procédé de Joseph qui fit placer une coupe d'or dans le sac de Benjamin pour accuser aussitôt son frère d'être un voleur ? Dans ces critiques acerbes que Théognis décoche au maître des dieux, s'il faut réellement voir une innovation, l'innovation est assez insignifiante. Il se peut que Théognis ait le premier tenu un si amer langage. Il suffit que M. Girard le dise pour que nous le croyions. Mais le poète de Mégare a beau s'indigner, traiter Jupiter avec

question que M. Nägelsbach (*Nachhomerische Theologie*, p. 41, note) se borne à proposer, à savoir si, « lorsque le Grec avait une fois reconnu quelque chose pour un châtiment divin, il pouvait, en même temps, y trouver de l'injustice. »

autant de dureté que le *méchant* le plus vulgaire : il ne nous fait pas sortir par là du domaine du sentiment dans lequel nous avons enfermé sa mince part d'originalité. Ces mordantes railleries procèdent de son âme : elles ne parviennent pas jusqu'à sa pensée. Il y a chez lui « progrès » non pas « de la pensée religieuse, » mais seulement du sentiment religieux. Et le progrès est si peu « consacré par les vers éloquents » de notre poète, que Pindare, c'est encore M. Girard qui l'affirme (1), conservant l'ancienne théologie que, du reste, n'a pas délaissée Théognis, comme il aura sans doute la conscience et le cœur différemment conformés ou autrement disposés que le Mégarien, ne renouvellera pas des plaintes qui n'ont eu d'autre inspiration et d'autre théâtre que la conscience et le cœur (2).

Il va sans dire que nous n'avons aucunement l'intention de comparer successivement les œuvres gnomiques de Théognis à toutes les productions que les Grecs nous ont laissées dans tous les genres littéraires qu'ils ont cultivés. Ce n'est pas uniquement la longueur, c'est surtout l'inutilité d'une telle confrontation qui nous interdit d'y songer. A notre avis, en effet, Théognis n'exprime que des idées qui ont été à peu près toujours courantes en Grèce, des croyances générales que l'on retrouve dans presque tous les ouvrages de prose et de poésie composés par ce peuple, à condition que l'on ne se rapproche pas trop de notre ère ; c'est-à-dire que, quant au contenu doctrinal, les autres écrits des Grecs diffèrent moins des *Sentences* par ce qu'ils en rejettent que par ce qu'ils y ajoutent. Marquer la différence ne nous entraînerait à rien moins qu'à entreprendre une histoire de la pensée grecque depuis Homère jusqu'à Aristote, et une his-

(1) *Loc. cit.*, p. 122. Cf. *Le sentiment relig.*, p. 206.
(2) Cf. Croiset, *op. cit.*, p. 245.

toire qui devrait étudier, — avec tous les philosophes, — tous les poètes, tous les historiens, tous les orateurs, et qui ne nous fournirait aucun supplément d'instruction sur le vrai caractère des distiques de Théognis. Il est donc superflu de prévenir que nous allons nous borner, — et encore brièvement, — à noter la ressemblance indiquée plus haut et qui souvent devient identité.

II

La *mesure*, c'est-à-dire la modération, est bien réellement « le dernier mot de la sagesse antique (1). »

Les Grecs discutaient entre eux sur la question de savoir à qui il fallait attribuer la rédaction des trois devises du temple de Delphes ; les uns tenaient pour les prêtres de la ville sacrée, les autres pour tel ou tel des sept Sages (2). Les uns comme les autres avaient tort dans cette querelle qu'ils n'ont pas vidée et qu'ils ont transmise à la science moderne comme un problème qu'elle agitera peut-être toujours et ne résoudra sans doute jamais. Ces sentences n'ont d'autre auteur que le peuple grec lui-même tout entier dont elles expriment la pensée intime et persistante, la conviction que l'on retrouve vivante et forte à chaque instant de son existence dans chaque résultat de sa réflexion. Car ces sentences, les voici : Μηδὲν ἄγαν, c'est-à-dire point d'excès ; γνῶθι σεαυτόν, c'est-à-dire sois modéré ; ἐγγύα · πάρα δ'ἄτα, c'est-à-dire n'oublie pas tes intérêts au profit des autres (3).

(1) J. Girard, in Humbert, p. 121. Cf. Maury, *op. cit.*, III, p. 8.

(2) Cf. Schmidt, *op. cit.*, I, p. 377, note 2.

(3) Faisons remarquer, en passant, la curieuse analogie que présente cet aphorisme avec les exhortations, si fréquentes dans les Proverbes, d'éviter à tout prix les cautions.

C'est aux deux premières inscriptions que nous avons ici à nous arrêter. Le sens de la première est assez clair. Quant à la seconde, c'est M. Croiset qui va en expliquer, mieux que nous ne saurions le faire, la vraie portée : « Connais-toi toi-même, c'est-à-dire, dans le langage théologique (et non psychologique) de l'ancienne Grèce : « Connais, ô homme, ta faiblesse naturelle, et les bornes étroites imposées par les dieux à ton ambition ; ne vise pas plus haut que ta condition ne t'y autorise, si tu veux éviter les catastrophes irréparables amenées par la haine des dieux. » C'est encore en ce sens qu'Eschyle emploie cette expression dans le *Prométhée* (v. 309) (1). »

C'est encore M. Croiset qui nous montrera le rôle important que joue chez Pindare cette idée de la modération : « Toute la morale de Pindare est dominée par un principe essentiel qu'il a exprimé de vingt façons différentes (2). Ce principe est le suivant : l'homme doit agir en toutes choses avec une exacte connaissance de sa médiocrité naturelle ; il doit par conséquent se tenir à sa place, dans les bornes qui lui sont fixées, sans franchir les limites imposées par le destin à son activité légitime. Malheur à qui méconnaît sa propre faiblesse ! Celui qui veut s'élever au-dessus de la

(1) *Op. cit.*, p. 242. Cf. Tournier, *op. cit.*, p. 178. — « Si la maxime « *La mesure est ce qu'il y a de meilleur* » est mise au compte de Cléobule, un précepte équivalent, « *Observe la mesure,* » est attribué à Thalès, et ailleurs à Pittacus. On trouve déjà une recommandation toute pareille chez Hésiode, *Travaux et Jours*, 692 : « Μέτρα φυλάσσεσθαι · καιρὸς δ'ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος. » La maxime de Cléobule est reproduite presque textuellement dans les *Vers dorés*, v. 38 : « Μέτρον δ'ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον. » (Tournier, *op. cit.*, p. 285, et note 2).

(2) Cf. Tournier, *op. cit.*, pp. 124-125 : « La modération est, pour Pindare, le fondement de toutes les vertus. Sa morale en ce point n'a rien de particulier : c'est la morale grecque elle-même, telle qu'on la trouve déjà chez Homère. »

condition humaine, celui que les excès de l'orgueil (ὕβρις) ont rempli de leur enivrement funeste (κόρος), celui-là viole la loi fondamentale de sa nature; il attire sur lui la haine des hommes et celle des dieux (κόρος, φθόνος, νέμεσις), la calamité inévitable (ἄτα), et se perd par sa folie (ἀβουλία). L'homme sage, au contraire, celui dont les conseils sont sains et qui obéit en toutes choses à la modération (σωφροσύνη), renferme ses actions dans les bornes fixées par les lois éternelles. S'il agit dans ces limites conformément aux règles de la prudence, il peut, avec l'aide des dieux, rencontrer la félicité. Cette loi de modération revient sans cesse dans Pindare. Il l'a exprimée tantôt par des maximes, tantôt par des exemples. Tantale, Typhée, Ixion, Coronis, Esculape, Tityos, Bellérophon, punis pour avoir trop osé; Pélops, Pélée, Cadmus, récompensés, au contraire, pour leur sage modération, enseignent aux hommes ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter (1). »

Remarquons enfin, pour ne pas prolonger outre mesure ces citations (2), que l'idée de la modération est l'idée fondamen-

(1) *Op. cit.*, p. 230. M. Croiset cite, à ce sujet, plusieurs déclarations caractéristiques de Pindare : « Ne cherche pas à devenir un dieu, un Zeus... Ne vise pas plus haut que ta félicité présente... Rapporte à ta mesure la grandeur de tes espérances... Mortel, que tes pensées soient d'un mortel... Ne recherche pas les biens qui te sont refusés... L'homme ne peut s'élever jusqu'au ciel d'airain... »

(2) L'ouvrage de Schmidt auquel nous avons déjà souvent renvoyé, pourrait nous fournir de nouveaux et nombreux rapprochements entre Théognis et les autres écrivains grecs sur ce point fondamental : l'idée de la modération. — « Le dernier modèle pur qu'offre la poésie grecque, Ménandre, paraît s'en être inspiré comme avaient fait les écrivains du grand siècle : tout son théâtre, dont nous avons dans celui de Térence un admirable reflet, n'était, ce semble, qu'un commentaire animé et dramatique de la vieille maxime de sagesse et de superstition à la fois : *Rien de trop* (Μηδὲν ἄγαν, *ne quid nimis*). » (Tournier, *op. cit.*, p. 224).

tale de la morale d'Aristote, « qui se meut entièrement dans la sphère de la moralité grecque (1). » Ce philosophe, en effet, définit la vertu une moyenne entre les passions (2). Platon lui-même n'est pas étranger à cette idée. « Malgré son idéalisme moral, l'éthique platonicienne ne renonce pas à ce sens du naturel, de la mesure et de l'harmonie qui était propre aux Grecs (3), et qui trouve son expression, chez les successeurs de Platon, dans le précepte de vivre conformément à la nature et dans la doctrine de la vertu et des biens, fondée sur ce précepte même (4). »

L'on verrait certainement mieux si nous pouvions nous accorder plus d'espace, mais enfin l'on voit suffisamment déjà que cette idée de la modération exprimée par Hésiode en ces termes ingénieux et piquants : « Ils ne savent pas, les insensés, combien la moitié vaut plus que le tout (5), » est non seulement une idée commune à tous les Grecs, mais une idée qui joue dans leur pensée le même rôle capital que dans celle de Théognis. « Que sont ces opinions si anciennes sur la nécessité de la modération, sur l'usage réglé des plaisirs, sinon des idées grecques par excellence, qu'on rencontre plus ou moins clairement, dans l'histoire de la pensée hellénique, au fond de toute poésie, de toute philosophie et de toute éloquence (6) ? »

(1) Zeller, *op. cit.*, p. 144. Cf. Tournier, *op. cit.*, p. 223.

(2) Cf. Schmidt, *op. cit.*, I, p. 315 : « ... darum folgte Aristoteles einem echt nationalen Impulse, indem er die Tugend auf die rechte Mitte zwischen zwei Extremen, also auf das Vermeiden des Zuviel und des Zuwenig, zurückführte. »

(3) Cf. Tournier, *op. cit.*, p. 130. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, I, p. 30-34.

(4) Zeller, *op. cit.*, I, p. 142-143.

(5) *Œuvres et Jours*, v. 30 : « ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός. »

(6) Croiset, *op. cit.*, p. 241-242.

III

En cherchant à constater la présence et l'importance de l'idée de la modération dans la littérature grecque, nous n'avons pu dépouiller les citations et les textes dont nous nous sommes entouré de toute allusion à la conception théologique sur laquelle s'appuie cette idée, et dont on peut bien dire qu'elle se résume dans la notion de l'envie des dieux. M. Tournier, dans un ouvrage intitulé *Némésis et la jalousie des dieux*, s'est proposé précisément de faire « l'histoire de cette croyance qui a duré dix siècles au moins (1) » et d'étudier, dans sa naissance, sa propagation et ses transformations, cette « erreur qui a joui d'un crédit durable chez le plus intelligent des peuples (2). » « Les Grecs, » dit-il en condensant en quelques mots la théorie commune à Théognis et à ses compatriotes du présent comme à ceux du passé et de l'avenir, « ont cru que la divinité pouvait s'alarmer pour elle-même de l'ambition des mortels, que dis-je? haïr et châtier en eux jusqu'à l'excès de la prospérité : telle est, en résumé, cette étrange superstition (3). »

Il pourrait nous suffire d'avoir indiqué cette savante thèse dont le titre lui seul est une démonstration assez solide de l'opinion que nous avons entrepris de justifier. Tout en désignant ce livre comme notre plus fort argument, nous ne pouvons cependant nous abstenir de donner quelques exemples et quelques citations pour persuader à qui ne pourrait se procurer l'écrit de M. Tournier (4), que, suivant les ex-

(1) *Avant-propos*, p. VIII.

(2) *Ibid.*, p. VII.

(3) *Ibid.*, p. VII.

(4) Cet intéressant ouvrage n'est malheureusement plus en librairie ; et nous avons eu nous-même assez de peine à le trouver.

pressions de M. Girard (1), « Théognis *accepte* pleinement cette doctrine de l'envie des dieux, dont tous les points principaux se révèlent à nous aussitôt que le génie grec et doivent toujours rester inhérentes à la partie populaire de la religion hellénique. »

Déjà, dans Homère, Achille exprime la croyance d'après laquelle Jupiter, lorsqu'il envoie du bien aux mortels, y mêle toujours quelque mal : « Quelle que soit notre douleur, » dit à Priam le fils de Pélée, « renfermons-la dans notre sein; nous nous livrerions vainement aux plaintes amères. Les dieux ont voulu que les jours des misérables mortels fussent tissus de disgrâces; seuls ils jouissent d'un bonheur parfait. Au pied du trône de Jupiter sont deux urnes profondes : l'une renferme nos maux; l'autre nos biens. Quand ce dieu puise dans les deux sources, notre vie est mélangée de bonheur et d'infortune. Celui qui ne reçoit en partage que les sombres peines est livré à l'insulte et au mépris; des chagrins dévorants le poursuivent sur la terre ; il erre de toutes parts, en opprobre aux dieux et aux hommes... Supporte donc tes maux, puisque aucun mortel n'est exempt de peines; ne nourris pas dans ton âme une éternelle douleur! Tes regrets sont inutiles : ils ne rappelleront point ton fils des sombres rivages; tu dois plutôt t'attendre à quelque nouvelle infortune (2). »

Dans sa dixième *Pythique*, Pindare mentionne avec net-

(1) *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 201.

(2) Iliade, XXIV, 518-551. — « Homère, dans deux ou trois passages, attribue aux dieux un sentiment de malveillance contre les hommes, qui paraît fort voisin de la jalousie (en leur prêtant l'étonnement mêlé de dépit ou de blâme que marque le verbe ἄγαμαι, rac. ἄγαν : Odyss., IV, 181; XXIII, 211. Cf. V, 119, et suiv.). » (Tournier, *op. cit.*, p. 17. Cf. p. 26-27 et p. 28).

teté la conception de la jalousie des dieux (1). « Je chanterai la tête ceinte de couronnes, » dit-il ailleurs. « Puisse la jalousie des dieux (2) ne pas mélanger d'amertume les douceurs que je récolte au jour le jour, tout en suivant paisiblement le chemin de la vieillesse! »

Tout le monde connaît la fameuse histoire de l'anneau de Polycrate racontée par Hérodote : « L'excès de tes prospérités ne me plaît point, » écrit Amasis à son hôte et ami, « parce que je sais que la divinité est jalouse (3). J'aime mieux, d'une façon, pour moi-même comme pour ceux à qui je m'intéresse, quelques succès, et, à côté, quelques revers; en un mot, une vie composée d'alternatives, qu'un bonheur sans mélange. Car je n'ai jamais ouï citer personne qui n'ait été à la fin ruiné de fond en comble, après s'être vu parfaitement heureux. » C'est le même historien qui nous rapporte ces paroles adressées par Artaban à Xerxès : « La divinité se plaît à raccourcir tout ce qui s'élève. Une armée nombreuse est exterminée par une petite, lorsque Dieu, devenant jaloux (4), lance sur elle l'épouvante ou la foudre; alors cette grande armée périt misérablement : car Dieu ne permet l'orgueil à nul autre qu'à lui-même. » Et c'est encore Hérodote qui place dans la bouche de Solon cette pensée (5) :

(1) Tournier, *op. cit.*, p. 47.

(2) « Ὁ δ'ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος » (*Isthm.*, VII, 55).

(3) « Τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν » (III, 40).

(4) « Ὁ Θεὸς φθονήσας » (VII, 10, 5).

(5) « On est très mal fondé, » dit M. Tournier (*op. cit.*, p. 284-285), « à voir un reflet des vraies opinions de Solon dans les paroles que lui prête Hérodote, puisque ces paroles ne sont que le développement d'une doctrine religieuse qui, sans doute, différait profondément de la sienne; puisque, loin de croire les dieux accessibles à la jalousie, il les jugeait incapables de colère; puisque enfin, sans trop forcer le sens de ses expressions, on peut y voir la condamnation implicite, mais absolue, du

« La divinité n'est que jalousie et se plaît aux bouleversements (1). » — « Cette pensée, » dit M. Tournier, « c'est Hérodote lui-même qui, dans ses longs voyages, a cru la lire partout écrite sur la pierre des ruines, dans les annales des temples, dans la mémoire des nations, dans l'esprit des sages de tout pays, dans l'expérience du genre humain, comme elle l'était dans les traditions religieuses de sa patrie et dans l'enseignement théologique de son temps. Il y a vu le secret de tant de révolutions dont il avait été spectateur ou qu'il s'était fait raconter; le mobile principal de la divinité dans le gouvernement du monde : en un mot, comme nous dirions aujourd'hui, la loi de l'histoire (2). » Aussi, l'abbé Geinoz a sans doute eu tort « d'attribuer à Hérodote le dessein d'avoir voulu établir, en écrivant l'histoire, un système de philosophie morale qui lui était particulier (3). » Car c'est, d'un côté, oublier que ce prétendu système de philosophie morale est particulier non pas seulement à Hérodote, mais à la plupart des Grecs, c'est-à-dire ne mérite guère d'être appelé particulier (4); et, de l'autre, c'est, suivant l'ingénieuse expression de M. Tournier, « confondre l'esprit du livre avec son objet (5). » Mais l'abbé Geinoz n'a fait qu'exagérer une

préjugé, issu de l'anthropomorphisme, qui transportait les passions humaines au sein de la divinité. » Notons pourtant que les critiques ne sont pas tous de l'avis de M. Tournier. Böttiger (*Opuscul. Lat.*, p. 197) prétend qu'il y a un rapport sensible entre le langage attribué par Hérodote au législateur athénien et les maximes authentiques de Solon.

(1) I, 32.

(2) *Op. cit.*, p. 145-146.

(3) *Défense d'Hérodote contre les accusations de Plutarque. Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXXVI, p. 195, éd. in-12.

(4) « Ce système, » dit M. Tournier (*op. cit.*, p. 142, note 2), « si système il y a, n'était nullement propre au Père de l'histoire, comme on a pu le voir par tout ce qui précède. »

(5) Tournier, *op. cit.*, p. 142.

idée vraie que M. Tournier a recueillie et a précisée en la réduisant à ses justes limites, c'est qu'il y a, dans l'œuvre d'Hérodote, une unité « qui la ramène tout entière à l'idée d'une puissance supérieure, non fatalité aveugle, mais divinité jalouse, qui précipite les uns sur les autres tous ces rois, tous ces peuples qui, tour à tour, ont effrayé et dominé le monde (1). »

Eschyle introduit sur la scène cette jalousie divine qui fut chez les Grecs « le principal mobile de l'action dramatique et comme le premier personnage de la tragédie (2). » Dans le grand triomphe de la Grèce sur les armées innombrables de Xerxès, Athènes, dont le nom est à peine connu dans l'immense empire des Perses, n'a été que l'instrument des desseins de la divinité : « C'est une divinité..., c'est un dieu vengeur..., c'est la jalousie des dieux qui a tout conduit, qui a causé l'irréparable désastre (3). » Et l'ombre de Darius vient tirer la moralité de cette catastrophe : « Dans trois générations, des monceaux de morts diront encore aux yeux des hommes, dans leur muet langage, qu'il ne faut pas qu'un mortel conçoive de trop hautes pensées (4). » « Dans Sophocle, au moment où Philoctète remet à Néoptolème les flèches d'Hercule, il a soin de joindre à son présent cet avis : « Adore la jalousie (5) afin que ces armes ne te soient pas funestes comme à moi et à celui qui, avant moi, les a possédées (6). » Dans Euripide enfin, lorsque, grâce à Hercule, Alceste, qui s'est dévouée à la mort pour sauver les jours de

(1) Tournier, *op. cit.*, p. 142.
(2) Patin, *Etudes sur les tragiques grecs*, t. I, p. 221, 2e édition.
(3) *Perses*, v. 345, 514, 354, 362.
(4) *Perses*, v. 818 et suiv.
(5) « Τὸν Φθόνον δὲ πρόσχυσον » (*Philoct.*, v. 776).
(6) Tournier, *op. cit.*, p. 51.

son mari, revient vivante dans le palais d'Admète : « Elle t'est rendue, » dit Hercule à ce dernier; « puisses-tu échapper à la jalousie des dieux (1) ! »

« Malgré l'oubli et les altérations systématiques de la tradition, la croyance d'Hérodote se conserva, par une sorte de routine littéraire, chez les érudits et les écrivains. Des historiens, comme Diodore de Sicile et Denys d'Halicarnasse, y recourent encore pour donner une couleur antique et un air de noblesse à leurs récits. Le roman y fait des allusions galantes et s'amuse à mettre la beauté au nombre des avantages qui exposent les mortels à la jalousie divine... Pausanias ne craint pas d'expliquer par la jalousie des dieux la cécité d'Homère et les malheurs de Démosthène... Denys d'Halicarnasse impute à une cause pareille le crime du vainqueur des trois Albains ; et nous voyons, dans un fragment de plaidoyer que nous a conservé Stobée, le meurtre d'un fils par son père justifié de la même façon... (2). Ainsi, les derniers jours du paganisme virent se perpétuer, sinon dans la créance des Grecs, au moins dans leur souvenir, une tradition religieuse qui remontait à Hésiode, et sans doute plus haut. Plotin compte ou paraît compter encore, ainsi qu'avait fait Platon, avec le préjugé de la jalousie divine, et Nonnus,

(1) « Φθόνος δὲ μὴ γένοιτό τις Θεῶν » (*Alcest.*, v. 1135). — « Euripide, qui nie que les dieux puissent être méchants, qui trouve messéant de leur attribuer les passions des hommes, représente néanmoins les malheurs de la race de Pélops comme un effet de la jalousie divine. Aristophane s'amuse à exagérer la même idée jusqu'au blasphème. L'austère et judicieux Thucydide ne dédaigne pas d'en tirer parti quand il fait parler le dévot Nicias. Xénophon, dont l'enseignement de Socrate avait pourtant éclairé le zèle religieux, y fait une allusion qui semble impliquer acquiescement par la bouche d'un des personnages de sa *Cyropédie*. » Tournier, *op. cit.*, p. 54-55.

(2) Tournier, *op. cit.*, p. 241-243.

cet épique attardé, qui finit, dit-on, par embrasser le christianisme, donne encore un rôle à la déesse de Rhamnunte, dans un épisode de ses *Dionysiaques* (1). »

IV

Pour avoir complètement esquissé la preuve de l'absence d'originalité que nous a paru offrir Théognis, il reste encore à faire voir qu'aussi bien, pour le moins, qu'au poète de Mégare, la confusion de la morale avec l'esthétique et la politique est familière à la plupart des écrivains grecs. On nous pardonnera aisément de n'avoir pas cherché à mettre plus d'ordre dans les quelques citations qui vont être présentées à ce sujet, si l'on réfléchit, d'une part, que tel passage emprunté soit aux anciens eux-mêmes, soit à nos critiques contemporains les plus autorisés, peut servir d'argument à l'identification de la morale avec l'esthétique tout autant qu'à celle de la politique avec la morale, et, par suite, dans le cas où nous aurions examiné successivement, dans notre exposé, ces deux identifications, aurait dû être cité deux fois, ce qui aurait semblé assez inutile, et, par surcroît, bien long ; mais que, d'autre part, il serait assez déplacé de vouloir séparer ce qu'il s'agit

(1) Tournier, *op. cit.*, p. 245. L'ouvrage de Schmidt contient d'intéressantes remarques et de frappantes citations à propos de cette idée de la jalousie divine, qui était si répandue que l'on pouvait, dit-il, sans craindre de n'être pas compris, se servir, pour l'exprimer, du simple mot *envie*, et que Schmidt lui-même n'hésite pas à écrire ces mots qui concordent on ne peut plus complètement avec les assertions de M. Tournier : « Ueberhaupt finden sich entsprechende Vorstellungen bis zu den spätesten Schriftstellern herab und sind auch den Römern keineswegs fremd. » — « Des auteurs qui nous sont parvenus, » écrit M. Tournier (*op. cit.*, p. 216), « Platon est le premier qui ait nié en propres termes la jalousie des dieux (*Phaed.*, 247 A. Cf. *Theaet.*, 151 C). »

justement de montrer que les Grecs ont uni, et assez singulier, pour ne pas dire davantage, de s'ingénier à instituer des distinctions à cette seule fin d'établir qu'elles n'existent pas.

« C'est presque toujours sous la forme du beau que les Grecs se sont représenté le bien, » a dit M. Janet (1), et Zeller nous permet d'ajouter : la religion ; car, en Grèce, « la religion tout entière revêt un caractère esthétique ; les conceptions théologiques prennent la forme de la poésie ; le culte divin et l'objet de ce culte deviennent une matière pour les artistes (2)... ; la religion grecque s'appuie sur une conception idéale et esthétique du monde, et éveille au plus haut point l'activité artistique (3)... » — « Parmi les conditions naturelles de la libre activité, » écrit ailleurs l'éminent historien de la philosophie hellénique, « il y a les rapports sociaux au milieu desquels chacun est placé par sa naissance même. Le Grec fait entrer ces rapports dans la moralité avec un caractère absolu que leur refuse d'ordinaire l'esprit moderne. Les traditions de son peuple sont pour lui l'autorité morale suprême. La vie dans l'Etat et pour l'Etat est, à ses yeux, le devoir le plus élevé, celui auquel tous les autres doivent être subordonnés. L'obligation morale qui dépasse le domaine du peuple ou de l'Etat n'est qu'imparfaitement comprise ; la valeur de la détermination qui résulte d'une conviction personnelle, l'idée des droits et des devoirs de l'homme en général ne sont des principes généralement reconnus que dans la période de transition, qui coïncide avec

(1) *Op. cit.*, p. 2. Cf. Ménard, *op. cit.*, p. 96. — Zeller (*op. cit.*, p. 104) cite cette sentence de Sappho : « Le beau est en même temps bon, le bon est en même temps beau. »

(2) Zeller, *op. cit.*, p. 51.

(3) *Ibid.*, p. 52.

la disparition de l'ancien point de vue grec. La distance qui sépare la conception antique de la vie humaine et la conception moderne paraît clairement dans la confusion de la morale avec la politique (1)... Les traits caractéristiques de la morale primitive ne se sont effacés que peu à peu, et ont subsisté plus ou moins jusqu'aux derniers siècles de l'antiquité. Ce n'est qu'après Aristote que nous voyons se rompre cette alliance si caractéristique de la morale et de la politique ; et quant à la conception esthétique de la morale propre au génie grec, nous la retrouvons jusque chez Plotin (2)... L'on retrouve nettement, dans la doctrine platonicienne d'Eros, le caractère esthétique, et dans l'Etat platonicien le caractère politique de la moralité telle que la comprenaient les Grecs (3)... » Et, quant à Aristote, si chez lui « le domaine

(1) *Ibid.*, p. 130. — Cf. *Revue philosophique*, 1883. 2e semestre, t. XVI, p. 117 (*Revue des périodiques. La Filosofia delle scuole italiane*. Article de F. Tocco sur l'ouvrage de F. Masci : *Les idées morales en Grèce avant Aristote*) : « Les conclusions résumées de Masci sont les suivantes : la conscience morale de l'antiquité classique n'ayant devant elle que le citoyen, non l'homme, ne pouvait distinguer la morale de la politique... »

(2) *Ibid.*, p. 138-139.

(3) *Ibid.*, p. 142. Sur la politique platonicienne, nous rencontrons dans l'ouvrage déjà cité de M. Janet des paroles trop caractéristiques et trop bien appropriées à notre but actuel pour que nous résistions au plaisir de les relever. « Ce qu'il y a de vrai dans la politique de Platon est précisément ce par quoi la politique touche à la morale. Platon a vu le lien de ces deux sciences et la subordination de l'une à l'autre. Mais, — et ici M. Janet passe de la simple exposition à la critique et à la réfutation, — la politique, pour être unie à la morale, n'en est pas moins distincte en elle-même... Ce n'est point sans péril pour l'une ou l'autre de ces deux sciences que vous les unissez trop étroitement. La morale est l'idéal de la politique. Si vous confondez cet idéal avec la politique même, vous arrivez à des conséquences étranges et fâcheuses pour l'individu et pour l'Etat » (p. 90). Dans les pages suivantes, M. Janet s'attache à noter ces conséquences par une série de paragraphes qui com-

moral est distingué du domaine politique, les rapports des deux domaines sont encore très étroits (1). » Cette ressemblance entre Aristote et Platon, s'il ne fallait y voir tout simplement la reproduction d'idées devenues populaires en Grèce, et qui constituaient comme l'atmosphère intellectuelle et morale de ce peuple, nous en trouverions l'explication et l'origine dans l'influence commune qu'ils ont subie, et qui n'est autre que la philosophie de Socrate. On sait de reste, par exemple, que Socrate considérait le bien, le beau, le vrai et l'utile comme n'étant qu'une seule et même chose... « Nous aurions donc raison, » dit Socrate à Euthydème, « de définir l'homme pieux celui qui *connaît* le culte légitime... Nous faisions donc une bonne définition en définissant l'homme juste celui qui *connaît* les lois prescrites relativement aux hommes (2). » — « Le bien est-il, selon toi, différent de l'utile? » demande Socrate à son interlocuteur. — « Nullement, » lui répond celui-ci (2). Une autre fois, c'est à Aristippe que So-

mencent ainsi : « Le moindre inconvénient de cette confusion est... La confusion de la morale et de la politique conduit encore Platon à une autre conséquence, c'est... etc... » Et il conclut : « La confusion de la morale et de la politique aboutit de toutes parts à l'utopie » (p. 93). Aussi n'est-on pas surpris des paroles par lesquelles il termine son chapitre sur la philosophie morale et politique de Platon : « Son idéal moral est encore le nôtre; son idéal politique est l'image immobile d'une société éteinte et disparue. Comment a-t-il pû être si grand en morale et se tromper à ce point en politique? C'est qu'il a confondu ces deux sciences et n'a vu dans l'une que l'application de l'autre : aussi la politique est-elle encore à créer après lui » (p. 96).

(1) *Ibid.*, p. 144. « Dans la politique aristotélicienne elle-même, » ajoute Zeller, « nous retrouvons les traits distinctifs de la conception hellénique de la vie sociale, avec ses bons et ses mauvais côtés : c'est, d'une part, la doctrine suivant laquelle l'homme est naturellement destiné à faire partie d'une association politique, la mission morale de l'Etat, etc... »

(2) *Mémoires sur Socrate* de Xénophon, livre IV, chapitre VI.

crate adresse ces paroles : « Crois-tu donc qu'autre chose est le bien, autre chose le beau ? Ne sais-tu pas que tout ce qui est beau pour une raison est bon pour la même raison ? La vertu n'est pas bonne dans une occasion et belle dans une autre ; les hommes aussi sont appelés bons et beaux de la même manière et pour les mêmes motifs : ce qui, dans le corps des hommes, fait la beauté apparente en fait également la bonté ; enfin, tout ce qui peut être utile aux hommes est beau et bon relativement à l'usage qu'on en peut faire (1). »

Mais si les philosophes ont emprunté et longtemps conservé une notable partie des conceptions populaires dont Théognis n'a été que l'un des interprètes, l'on en devra retrouver, plus fidèle encore, si c'est possible, et plus entière, la répétition dans les œuvres des poètes, puisqu'ils passent, en général, pour n'exprimer que ce que tout le monde croit. L'exemple de Pindare nous suffira.

On se rappelle ces vers de Théognis que nous avons déjà cités : « Si la raison était chose qu'on pût créer chez l'homme, qu'on pût y faire entrer, jamais un père homme de bien n'aurait un fils qui demeurât méchant, qui ne cédât à la sagesse de ses discours. Mais toutes vos leçons ne feront jamais d'un méchant un homme de bien (2). » M. Croiset rapproche de l'idée contenue dans ces distiques la doctrine toute semblable de Pindare. D'après ce dernier « les vertus sans doute s'acquièrent ou s'accroissent par la culture ; l'intelligence grandit par le travail... Mais ni le travail ni l'étude ne suffisent à l'homme pour arriver à la gloire, si d'autres forces, plus hautes et plus mystérieuses, n'ont mis d'abord en lui les germes fécondes que le travail ensuite développera. Pindare ramène sans cesse l'esprit humain à la pensée de

(1) *Ibid.*, livre III, chapitre VIII.
(2) 435-438.

ces forces obscures qui l'enveloppent et dont il dépend. La *race* est une de ces forces. Nous naissons avec certaines aptitudes ; d'autres nous manquent. La nature propre de chacun de nous, telle que l'a faite notre naissance, est appelée par Pindare φυά. Il en parle sans cesse... Ce que nous apprenons est peu de chose à côté de ce que la nature nous inspire... L'homme demeure durant sa vie tel que l'a fait sa naissance. Mais, par cette naissance même, il se relie au passé. La nature de chaque individu a ses racines dans la nature de la race à laquelle il appartient... Les vertus et les vices, les succès et l'adversité se transmettent avec le sang par une filiation obscure, mais certaine. Cette croyance est une des idées fondamentales de la philosophie de Pindare (1). » Parmi toutes les idées de Pindare, M. Croiset signale celle-ci : « toute vertu vient des qualités innées en chaque homme, et ces qualités elles-mêmes sont un legs de la race (2). » Et

(1) *Op. cit.*, p. 226-227.

(2) *Ibid.*, p. 240. Au sujet de la fusion des acceptions morale et politique dans l'emploi des termes ἀγαθοί, ἐσθλοί, βέλτιστοι, καλοκἀγαθοι, χρηστοί, κακοί, δειλοί, etc., nous ne pouvons que renvoyer aux sections des Prolégomènes de Welcker, que nous avons indiquées déjà à propos de Théognis, et dont nous avons cru pouvoir accepter la théorie, à condition de la modifier un peu dans le sens que nous avons également indiqué. D'après Grote (*op. cit.*, IV, p. 83, note 1), « Welcker semble aller un peu trop loin quand il dit que le dernier sens (le sens politique) tomba en désuétude par l'influence de la philosophie socratique. Les deux sens continuèrent à exister en même temps, comme nous le voyons par Aristote (*Polit.*, IV, 8, 2) : « σχεδὸν γὰρ παρὰ τοῖς πλείστοις οἱ εὔποροι, τῶν καλῶν κἀγαθῶν δοκοῦσι κατέχειν χώραν. » On trouve parfois une distinction minutieuse dans Platon et dans Thucydide, qui parlent des oligarques comme « de personnes *appelées* très excellentes » : « τοὺς καλοὺς κἀγαθοὺς ὀνομαζομένους (Thucyd., VIII, 48) — ὑπὸ τῶν πλουσίων τε καὶ καλῶν κἀγαθῶν λεγομένων ἐν τῇ πόλει » (Platon, *Rep.*, VIII, p. 569).

On peut trouver le même double sens dominant également dans la

de même que c'est exclusivement aux nobles que Théognis destine ses enseignements, « ce n'est pas aux petits et aux humbles que s'adresse Pindare : c'est à des rois et des victorieux, » c'est à « la clientèle spéciale du lyrisme, je veux dire à ces familles nobles et riches, aristocratiques en un mot (1). » « La politique de Pindare, » continue M. Croiset, « ressemble à sa religion et à sa morale. Elle sort de la même source haute et pure. C'est la politique d'une âme dorienne, nourrie d'antiques souvenirs et de traditions respectées, amie du bon ordre, de la loi, de la règle en toutes choses, mais sans fanatisme, avec la belle modération qui convient au sage et au poète lyrique (2)... L'idéal politique de Pindare exclut certaines formes de gouvernement. Cette liberté sereine, cette *Eunomie* divine ne saurait être à ses yeux l'œuvre ni de la démocratie pure ni de la tyrannie. La tyrannie usurpatrice et violente est évidemment contraire à cette modération, à ce respect des lois divines et humaines qui sont pour Pindare l'âme d'un bon gouvernement... Mais le gouvernement de la multitude ne lui plaît pas davantage; la

langue latine : « *Bonique* et *mali* cives appellati, non ob merita in rempublicam, omnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus, et injuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono habebatur » (Sallust., *Hist. Fragment.*, lib. I, p. 935, Cort.). Et encore Cicéron (*De Republ.*, I, 34) : « Hoc errore vulgi cum rempublicam opes paucorum, non virtutes tenere coeperunt, nomen illi principes *optimatium* mordicus tenent, re autem carent eo nomine. » Dans le discours de Cicéron *pro Sextio* (c. 45), les deux sens sont confondus ensemble avec intention, quand il donne sa définition de *optimus quisque*. Welcker présente plusieurs autres exemples du sens pareillement équivoque. Il ne manque pas d'exemples du même emploi de langage dans les lois et coutumes des anciens Germains. V. Savigny, *Geschichte des Roemisch. Rechts im Mittelalter*, vol. I, p. 184; vol. II, p. 22. »

(1) P. 240.

(2) P. 251-252.

foule est, selon Pindare, une force aveugle et violente (1). L'autorité qu'il préfère est évidemment celle des habiles et des sages, c'est-à-dire sans aucun doute celle d'une aristocratie, ou (selon la force du mot grec) celle des *meilleurs*, mais à la condition que ces *meilleurs* soient dignes de leur nom, et que cette aristocratie évite les violences despotiques familières à la foule et aux tyrans (2)... La même modération se retrouve, avec les mêmes préférences, dans ses jugements sur les personnes. Ses amis, ses clients habituels sont les membres des grandes familles aristocratiques de la Grèce... Il ignore les chefs de la démocratie : pas un d'eux ne figure ni dans ses poèmes ni dans ses fragments. Parmi les princes, ceux qu'il préfère, ce ne sont pas les plus riches ou les plus puissants, les Arcésilas ou les Hiéron : leur illustration ne l'aveugle pas, dans les poèmes magnifiques qu'il leur consacre, sur le danger où il les croit d'incliner vers la tyrannie. Le pieux Théron, le sage Chromios, Xénocrate et son fils Thrasybule sont bien mieux selon son cœur (3). »

Ainsi, c'est avec Théognis que poètes et philosophes, historiens et orateurs, tous les Grecs, en un mot, ou presque tous, considèrent la morale, la politique et l'esthétique comme indissolublement unies sinon entièrement confondues, attribuent la direction de ce monde et, si l'on peut ainsi dire, le tissage des destinées à la jalousie des dieux, et placent dans la modération la règle de la conduite et de la pensée en tous les domaines et sous tous les rapports. On pourrait poursuivre sur d'autres points et jusque dans les détails les preuves de cet accord dont nous n'avons signalé que les traits

(1) « Ἀαβρὸς στατός » (Pyth., II, 87).
(2) P. 255-256.
(3) P. 259.

principaux ; et l'on verrait à tout coup s'évanouir cette chimère de l'originalité doctrinale de Théognis. Toutefois ce qui a été constaté suffit pour nous permettre dès maintenant d'affirmer que notre poète n'est qu'une des voix de ce chœur immense de l'antiquité grecque, qui, encore aujourd'hui, joignant l'exemple au précepte, sous l'inspiration « des Muses et des Grâces aux lèvres divines et filles de Jupiter (1), » nous chante harmonieusement des leçons d'harmonie. S'il n'en est pas peut-être la plus grandiose, la plus tendre, ou la plus brillante, ni assurément et par suite la mieux écoutée de nos jours, il n'en est pas moins l'une des plus dignes d'être séparée de l'ensemble pour être mieux et exclusivement entendue : tant cette mélodie mégarienne, isolée, reproduit dans leur simplicité primitive et leur antique naïveté ces croyances populaires, héritage commun des Hellènes, mais que certains travailleront à accroître, d'autres s'essaieront à appauvrir, quelques-uns surtout entreprendront de modifier, et dont bien peu s'efforceront de conserver — et de conserver seulement — la teneur d'autrefois.

(1) Théognis, 15-18.

CONCLUSION

Après avoir brièvement comparé, au point de vue de leurs origines, de leurs caractères distinctifs et de leurs développements, la littérature gnomique des Hébreux et celle des Grecs, nous avons concentré notre examen sur deux ouvrages, pris dans l'une et l'autre de ces littératures. Une fois exposé le contenu doctrinal des *Proverbes* de Salomon d'abord, mais ensuite des *Sentences* de Théognis, il ne nous reste donc plus maintenant qu'à mettre en présence et en contact ces deux écrits, jusqu'ici parallèlement étudiés, et qu'à dégager, dans leurs traits principaux, les principaux résultats de cette confrontation.

Il est d'ailleurs évident que la comparaison devra exclusivement porter sur les idées des deux documents que nous rapprochons. Au point de vue littéraire, en effet, d'autres que nous pourraient incontestablement et sans trop de peine ajouter à ce que nous avons dit, mais à la seule condition peut-être soit d'entrer dans des détails techniques sur les procédés de versification et dans des explications plus ou moins claires et concluantes sur les ressemblances ou les différences métriques de nos deux ouvrages, soit de risquer des appréciations et de prononcer des arrêts sur la valeur poétique et le mérite artistique de nos deux productions. Dans le premier cas, et pour accomplir la tâche dont il s'agi-

rait, il faudrait assurément plus de science que n'en comporte un pareil essai et plus d'érudition que ne s'en reconnaît l'auteur. Mais, dans le second, avec un peu plus de confiance dans ces jugements qui, plutôt que l'expression de la vérité même, ne sont bien souvent que la proclamation de goûts purement individuels, il serait non pas uniquement profitable, mais nécessaire d'avoir de l'ensemble des deux littératures hébraïque et grecque et de leurs qualités particulières et essentielles une connaissance plus approfondie que celle que nous pouvons nous flatter de posséder (1). Dans cette conclusion rapide, on nous permettra donc de négliger la forme pour nous en tenir exclusivement au fond.

(1) Comme la nature toute spéciale de cet essai nous invite à supposer chez ceux auxquels il s'adresse plus de familiarité sans doute avec les Proverbes de Salomon qu'avec les Sentences de Théognis, l'on nous saura peut-être gré de transcrire ici, au sujet des distiques du Mégarien, ces lignes intéressantes de M. Couat : « Ce qui distingue particulièrement les poésies de Théognis, c'est une brièveté élégante et forte. Théognis recueille dans le trésor de la sagesse populaire, proverbes, oracles, fables, et dans les œuvres des poètes moralistes comme Hésiode, ou puise dans son propre fonds d'observations et d'expériences quelques pensées d'une morale assez élémentaire, auxquelles il s'applique à donner une forme saisissante et neuve. La pensée est intéressante pour nous...; mais le style l'est encore davantage. Nous assistons aux premiers efforts du travail, non plus d'un créateur comme Homère, mais d'un artiste. Il oppose savamment les mots aux mots, les épithètes aux épithètes; il rend la même idée, tantôt sous sa forme négative, tantôt sous sa forme affirmative, dans un langage tantôt abstrait, tantôt figuré; il la réduit en deux vers expressifs ou la développe, suivant les cas; il sait comment l'hexamètre prépare l'idée, comment le pentamètre l'achève et la résume; il écrit peu, afin d'écrire mieux. Cet art est nouveau, c'est celui de la poésie lyrique appliqué à une poésie plus moderne et plus voisine de la prose. Aussi, Théognis se rend-il ce témoignage que les choses dites par lui porteront comme leur marque de fabrique, et que la falsification sera impossible » (*Art. cit.*, p. 277-278).

I

A qui place en regard l'un de l'autre nos deux écrits, la constatation d'une première différence entre eux s'impose immédiatement. Les Proverbes, si leur morale même, si leur religion surtout, ne se distingue guère de la religion et de la morale que l'on trouve dans les autres livres hébreux, présentent toutefois une certaine originalité. L'idée de la Sagesse peut passer à bon droit pour être leur propriété. Les Sentences au contraire n'offrent aucune pensée saillante dont on doive leur réserver l'honneur et leur attribuer la production ; elles ne disent rien qui n'ait été dit avant elles et, après elles, redit. Dans la littérature hébraïque, les Proverbes jouent donc un rôle spécial que ne jouent pas les Sentences dans la littérature grecque.

Nous ne résistons pas à la tentation de voir dans cette différence entre les Proverbes et les Sentences, en même temps qu'un désavantage pour celles-ci, une supériorité pour ceux-là.

M. J. Girard, après avoir montré qu' « il y a une incontestable tradition qui conduit directement à l'intelligence du drame d'Eschyle (1) » et que « le lot d'Eschyle » est presque uniquement d'avoir « dégagé, quand l'heure fut venue, les éléments dramatiques que contenait en soi cette préoccupation religieuse de la destinée humaine (1), » « qui s'éveilla en même temps que la brillante imagination de la Grèce... et qui plus tard réussit, par un redoublement de passion, à dégager les idées qu'elle contenait (2), » — dans la crainte sans doute qu'on n'adresse à Eschyle un reproche pareil à

(1) *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 19.
(2) *Ibid.*, p. 8.

celui que nous adressons à Théognis, ajoute aussitôt : « Remarquons que cette assertion ne porte nullement atteinte à l'originalité du poète ; car, telle est, en Grèce, la condition commune des génies originaux de se rattacher étroitement au fond même du génie grec. Cela vient de ce que la littérature grecque est elle-même orginale. Elle ne vit pas d'emprunts ni d'imitations ; mais, dans des conditions singulièrement heureuses, les nombreux germes qu'elle portait en elle dès l'origine éclosent tous et parviennent à maturité (1). »

Si quelque admirateur immodéré du chantre mégarien de la modération était tenté de renouveler, au profit de Théognis, cette apologie (qui revient, en définitive, à assurer que si les écrivains manquent d'originalité, c'est précisément parce que la littérature dans son ensemble est on ne peut plus originale), il ne ferait que nous fournir l'occasion de mieux mettre en lumière la prééminence particulière que nous persisterions à accorder ici aux Israélites sur les Hellènes. C'est qu'en effet la litterature israélite est, au moins aussi bien que la littérature grecque, une littérature autochtone. C'est une littérature qui est née spontanément sur le sol hébreu, et qui s'est développée en Palestine à l'abri de toute influence étrangère et dans une parfaite indépendance. C'est une littérature dont l'évolution s'est faite régulièrement, en vertu de la force propre qui lui était inhérente, sans aucun mélange d'éléments importés qui auraient pu lui faire parcourir rapidement l'échelle entière des genres poétiques ou même lui faire gravir parfois plusieurs degrés d'un seul bond, mais avec une sorte de lenteur qui révèle l'absence de toute influence du dehors en même temps qu'avec une ignorance continue de certains genres littéraires

(1) *Ibid.*, p. 19.

tels que l'épopée, la tragédie sans doute, et peut-être la comédie, qui atteste une croissance naturelle dans un milieu où n'ont pas pénétré les produits de littératures plus riches, plus fécondes et plus variées. Il suit de là que, en Palestine non moins qu'en Grèce, la littérature envisagée dans sa totalité est originale par rapport aux littératures des autres pays. Mais tandis que, en toute occurrence, les écrivains grecs vivent, pour ainsi dire, du même fonds et tirent tous leurs enseignements et toute la matière de leurs œuvres d'une seule et même substance, les écrivains hébreux, quand ils cultivent des genres différents, sont originaux les uns par rapport aux autres, et, par suite, sont deux fois plus originaux que les écrivains grecs.

Il était utile de noter tout d'abord cette dissemblance entre les Proverbes et les Sentences ; car, du rapprochement entrepris, en même temps qu'elle constitue l'un des résultats, elle marque assez nettement la limite. Il résulte en effet de cette première observation que vouloir comparer les croyances religieuses exprimées dans les Proverbes à celles qui se font jour dans les Sentences, ce ne serait en vérité rien moins que comparer à peu près toute la religion hébraïque avec presque toute la religion grecque; et même que ce n'est pas seulement le désir d'être bref, mais surtout la crainte de faire intempestivement rentrer dans le modeste cadre de notre travail toute la littérature des Hellènes et toute celles des Israélites, qui nous interdit d'examiner longuement les rapports qu'il peut bien y avoir entre les deux morales qu'on trouve dans nos deux écrits.

Ce qui mérite ici de retenir quelques instants encore notre attention, c'est la comparaison de ce qu'il y a dans les Proverbes de vraiment original, — l'idée de la Sagesse et celle de la discipline, — avec ce qui, dans les Sentences, sans être précisément original soi-même, correspond pourtant aux

idées originales des Proverbes, — l'idée de la modération et les enseignements qui en découlent.

II

L'idée de la Sagesse et celle de la modération peuvent être successivement comparées au point de vue de leur précision, de leur contenu et de leur développement.

Nous avons déjà fait observer que l'idée de la modération ne possédait pas en Théognis une formule nette et précise, et n'était pas tout entière renfermée en un mot qui, pour cette raison, serait fréquemment répété, puisqu'il serait le mot par excellence, l'expression véritablement adéquate du but de tous les enseignements et comme la seule raison d'être de l'ouvrage. Non pas assurément qu'un pareil terme eût été impossible à trouver et se fût opiniâtrément dérobé aux recherches de Théognis, s'il avait eu le souci de le découvrir. Supposé que le substantif μετριότης n'eût pas convenu au poète de Mégare, ce dont nous ne sommes pas certain, il n'aurait sans doute pas été embarrassé pour en trouver un autre (1). Mais enfin, si la faute n'en est pas à la pénurie de la langue, toujours est-il que Théognis n'a pas pris soin de condenser son idée favorite en une locution également favorite, et que, s'il emploie bien des mots tels que μετριότης, il n'en emploie aucun avec cette prédilection infatigable et cette insistance qui dénotent la profonde satisfaction d'un penseur qui a réussi à s'emparer d'un miroir, fait de consonnes et de voyelles, où se réfléchit exactement sa plus chère pensée. Cette satisfaction, cette prédilection et cette insistance, l'on n'a qu'à ouvrir le livre des Proverbes

(1) On n'a, pour s'en convaincre, qu'à lire le chapitre de L. Schmidt sur *die Terminologie des Guten und Schlechten.* (*Op. cit.*, I, pp. 289-377).

pour les y constater, et, avec elles, le retour incessant du terme *Khokmah* dont il suffit vraiment de comprendre le sens pour comprendre l'ouvrage où on le rencontre à chaque moment. S'il y a tout lieu de considérer cette différence comme une supériorité pour les Proverbes, la supériorité n'est cependant pas d'une importance aussi considérable que celles qui vont maintenant être signalées.

Qu'il y ait une certaine ressemblance entre la Sagesse et la modération, c'est ce qu'il ne semble pas facile, et ce qu'il serait d'ailleurs superflu de contester. Sur beaucoup de points, en effet, l'on est bien obligé de convenir qu'elles coïncident. Qu'est-ce que la Sagesse? l'art de réussir. Mais qu'est-ce que la modération ? sinon l'art de ne pas échouer. Les deux idées sont toutes deux très voisines de ce qu'on nomme l'utilitarisme, si bien que nous avons cru devoir examiner assez longuement dans quelle mesure il convenait de leur en faire un reproche. Seulement les différences reparaissent dans les conclusions de ces deux examens. Tandis que l'utilitarisme des sages hébreux n'est qu'incomplet sans devenir excessif, et s'élève même à une certaine dignité dans quelques déclarations empreintes de désintéressement, tandis enfin que pour mettre leur utilitarisme au-dessus de toute critique, il suffirait d'élargir leur notion du bonheur et de multiplier et fortifier les déclarations auxquelles nous avons fait allusion, l'utilitarisme de Théognis est décidément condamnable parce qu'il inspire des maximes peu morales, parce qu'enfin rien ne vient lui faire contrepoids et l'ennoblir, ni la religion, ni la morale, ni même réellement l'esthétique. Et pour tout dire d'un mot, voici d'un côté Salomon ou ses imitateurs et continuateurs qui considèrent le bien comme étant ce qu'il y a au monde de plus utile, mais voici de l'autre Théognis qui affirme que l'utile est ce qu'il y a de meilleur. De ces deux opinions, si la première est, à

tout prendre, incontestable, il faut avouer que la seconde est dangereuse et erronée.

Pareillement, la Sagesse et la modération sont loin d'accorder au péché toute l'importance que malheureusement il mérite. Et, gnomiques hébreux aussi bien que gnomiques grecs, il paraît certain que la profonde et terrible signification du péché leur a été à tous inconnue. Seulement, ici encore, derrière la ressemblance, on entrevoit bientôt la distinction. Les Hébreux se font de la divinité une tout autre idée que les Grecs ; et, pour bien comprendre que c'est avec justesse que les premiers, s'ils n'ont pas tout vu, ont vu, du moins, ce qu'il leur a été possible de voir, — comme pour bien comprendre qu'il y a, dans la pensée des seconds, non seulement l'absence, mais, ce qui est plus grave, la contradiction d'une notable partie de la vérité, — il faut se rendre compte que c'est précisément là que, dans l'espèce, doit être cherchée l'explication de leurs divergences. Le Dieu de Salomon est un Dieu saint et parfait, auquel la pratique de la justice et de la vertu est non seulement l'unique moyen, mais encore le moyen assuré de plaire. Les dieux de Théognis sont des dieux jaloux et à peu près aussi méchants que les hommes. Dans deux théologies si opposées, comment la notion du péché pourrait-elle être identique ? Et, de la loi morale, comment l'obligation pourrait-elle être également sentie et la violation également condamnée, lorsque c'est sous des traits si incompatibles que l'on se représente le divin législateur ?

De cette antithèse frappante entre les deux façons, — la grecque et l'hébraïque, — de concevoir la divinité, découle une autre différence entre la Sagesse et la modération : celle-là est positive, mais celle-ci est négative (1). Par suite même

(1) Cf. Joyau, *De l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la prati-*

du caractère attribué aux dieux, il est impossible de connaître une méthode par l'application de laquelle on arrive infailliblement, ou même l'on ait quelque chance d'arriver à leur être agréable. On doit se borner à éviter de provoquer leur courroux, et encore n'y parvient-on pas toujours. Aussi la modération consiste-t-elle à s'abstenir de commettre certaines actions, de prononcer certaines paroles, d'éprouver certains sentiments. C'est une restriction, une limite, une négation. Là-dessus, M. Croiset fait observer que « ce principe est celui d'une race vigoureuse, naturellement portée à déployer son énergie, et plus exposée au péril d'une activité excessive qu'à celui de l'inertie, mais assez clairvoyante d'autre part pour pressentir ce danger et pour s'imposer prudemment à elle-même un frein et une discipline (1). » Il montre que, d'après Pindare, « l'homme doit pourtant agir... Un cœur sans audace paralyse un corps vigoureux. L'audace est nécessaire pour triompher ; c'est elle également qui anime le poète et qui lui permet de produire au jour les pensées qui s'agitent dans son cœur. Sans elle, la vie hu-

que de la vertu, Thèse, 1879, Paris, pp. 158-159 : « L'intervention du démon de Socrate est toujours pour ainsi dire négative ; c'est toujours une interdiction que fait entendre sa voix. Il détourne Socrate de faire certaines actions, ou le porte à dissuader ses amis de certaines entreprises, il ne lui inspire pas ce qui doit être fait. Pour prouver la vérité de cette assertion, M. Fouillée (*La philosophie de Socrate*, liv. VII, ch. III), cite un grand nombre de textes dont les expressions ne sauraient être considérées comme équivoques. Le plus précis nous paraît être celui qu'il emprunte à l'*Apologie* : « Ce phénomène extraordinaire s'est manifesté à moi dès mon enfance ; c'est une voix qui ne se fait entendre que pour me détourner de ce que j'ai résolu, car jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre. » — Sur les inconvénients et les dangers qu'il y a à ne concevoir le commandement de la conscience que sous une forme restrictive ou prohibitive, voy. E. Naville, *Le Devoir*, p. 29-31.

(1) *Op. cit.*, p. 242.

maine est faible et déshonorée (1). » Mais, d'abord, si Pindare joint aux conseils de modération des conseils d'audace, ne faut-il pas en conclure que la modération n'est pas, elle-même, équivalente à l'audace ? Mais surtout, pour nous en tenir à Théognis, et quoique peut-être ce côté d'activité virile soit moins saillant dans les Sentences du Mégarien que dans les Odes de Pindare, si nous appliquons à notre poète les judicieuses remarques de M. Croiset, elles aboutiront tout simplement à nous suggérer une distinction entre le caractère et les idées du gnomique, entre sa volonté et son intelligence. Reconnaissons donc, si l'on veut, que les Grecs ont été aussi actifs que les Hébreux ; proclamons que la somme d'énergie départie aux uns n'est pas inférieure à celle qui est échue aux autres ; n'hésitons pas à avouer que, pour respecter des barrières, il faut quelquefois déployer tout autant de force que pour en franchir. Mais, que l'on nous permette alors de soutenir que, semblables sur le terrain de la pratique, — qui ne nous importe guère ici, — ils commencent à différer dès qu'on pose le pied sur le terrain de la théorie. Car enfin, tandis que la modération consiste à diminuer l'activité, c'est uniquement à la diriger, sans la restreindre, que revient la sagesse. La sagesse, qui est la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens d'atteindre le bonheur, entraîne la connaissance et l'emploi des meilleurs moyens de se concilier la faveur divine. Et, puisque le Dieu dont il s'agit de s'attirer les bénédictions est souverainement saint, c'est en étant saint que l'on acquiert plus que la possibilité, la certitude entière et complète d'entrer en possession de la bienveillance céleste.

Que si, faisant abstraction des deux théologies, l'on se

(1) *Ibid.*, p. 231-232.

place uniquement au point de vue moral, on se retrouve en face de la même opposition et l'on est ramené en présence de la question du péché qui a été le point de départ de cette digression : la modération enseigne non seulement à ne pas être trop mauvais, mais à ne pas être trop bon : elle met donc une borne à la vertu ; et, inversement, la modération apprend non seulement à être un peu bon, mais aussi à être un peu mauvais, elle approuve donc en une certaine mesure le péché, quoique elle le réprouve sans doute en une certaine et égale mesure. Tout au contraire, la sagesse enseigne que plus on est vertueux, plus on s'approche du bonheur; et, réciproquement, la sagesse apprend que la plus légère faute est punie. C'est pourquoi elle proscrit tout le péché aussi énergiquement qu'elle ordonne toute la vertu (1).

(1) Il est vrai que l'on a attribué parfois à la morale des Proverbes le caractère que nous attribuons à la morale des Sentences : « L'âme de la Sagesse étant la crainte d'offenser Dieu, » dit Œhler (*op. cit*, II, p. 423-424), « la morale des Proverbes aura tout naturellement un caractère négatif prononcé... C'est au caractère négatif de cette morale qu'il faut aussi attribuer le fait que les proverbes qui traitent des devoirs des hommes les uns vis-à-vis des autres passent assez rarement du terrain du droit sur celui de l'amour fraternel. On leur a même reproché une prudence intéressée. » Ces remarques d'Œhler ne nous paraissent pas tout à fait exactes, parce qu'elles sont présentées d'une façon trop absolue. Le caractère négatif de la morale des Proverbes ne ressort pas de son utilitarisme, comme on peut le déduire des développements précédents. Quant à la crainte de Dieu, quant à la rareté des passages qui recommandent l'amour fraternel, on peut sans doute y voir une preuve que la morale des חכמים est partiellement négative, on ne peut en conclure qu'elle le soit entièrement. La vérité, croyons-nous, consisterait à dire que la morale des sages hébreux est peut-être plus négative que celle des poètes lyriques d'Israël par exemple, mais qu'elle est à coup sûr beaucoup plus positive que celle des gnomiques grecs, — laquelle est radicalement négative.

Si, maintenant, l'on étudie de près le troisième point de contact que paraissent offrir la Sagesse et la modération, à savoir leur silence commun sur la foi en l'immortalité ou simplement même l'espoir d'une vie future, c'est bien encore en dissonance qu'une analyse tant soit peu attentive finit par résoudre l'apparente harmonie. Certes, pour les auteurs de nos deux écrits, la vie terrestre est la principale affaire, et l'existence actuelle la première préoccupation. Mais, lors même que nous admettrions, — ce qui ne serait pas tout à fait exact, — que, sur la question de l'immortalité, les sages hébreux sont aussi peu explicites que Théognis, il resterait encore entre eux une différence qui nous paraît capitale : la pensée des premiers contient en germe la croyance en la vie future et renferme les prémisses d'où doit logiquement découler l'affirmation d'une existence au delà du tombeau. Il en est tout autrement de la pensée de Théognis, et, généralisant ici le débat, nous pouvons dire des Grecs, puisque aussi bien le sujet qui nous occupe actuellement est, pour ainsi parler, sur la limite des doctrines particulières aux sages et des idées communes à tous les Hébreux, appartenant aux unes par son rapport à la Sagesse, mais étant du ressort des autres par les liens qui l'unissent à toute la religion d'Israël. Des sages hébreux à Jésus-Christ, la foi latente à la vie future ne cesse de se développer et de se préciser chaque jour davantage. Mais de Théognis à Platon et à Aristote, si la Grèce continue à rêver d'une existence d'outre-tombe, ce rêve reste à peu près stationnaire ; et les penseurs qui s'enchantent de cette belle imagination ne la dégagent pas de son indécision native et de son incurable obscurité. M. Havet, après avoir déclaré que l'immortalité de l'âme est une doctrine établie par Platon, est contraint par les faits d'écrire ce significatif aveu : « Platon doutait donc. » Quant à Aristote, et d'après le même critique, il ne par-

tage ni les espérances ni même les doutes de Platon (1).

Au point de vue donc de la croyance à la vie future, comme au point de vue du sentiment du péché ou à celui de l'utilitarisme, l'idée de la Sagesse et l'idée de la modération, tout en présentant quelques ressemblances que l'on ne doit pas méconnaître, offrent pourtant et par-dessus tout des différences profondes. Et force nous est bien de constater, après cette confrontation, que, de nos deux livres, ce n'est pas le livre des Sentences qui occupe le premier rang.

Le seul point par où l'idée de la modération pourrait l'emporter sur l'idée de la Sagesse serait assurément le côté esthétique de la notion de mesure, d'équilibre et d'harmonie, s'il ne se trouvait justement que Théognis l'a fort peu mis en évidence, tant et si bien qu'à peine aurions-nous soupçonné cet élément de sa pensée maîtresse, si les autres Grecs, par le parti qu'ils en ont tiré et l'importance qu'ils lui ont attribuée, n'avaient attiré notre attention sur ce trait que, dans le dessein général de sa doctrine, le Mégarien a plutôt indiqué qu'il ne l'a tracé nettement. Quelque petite que soit la fonction remplie par l'esthétique dans la pensée de Théognis, il ne demeure pas moins vrai que cette fonction ne peut qu'être supérieure à celle qu'exerce l'esthétique dans les conceptions des sages, puisqu'elle n'y en exerce point, et que, si la littérature des Hébreux peut bien prétendre à la beauté, celle-ci n'a certainement joué aucun rôle dans leur pensée ni en aucun cas servi de règle à leur conduite. Mais au moment où nous serions tenté d'adresser au moins un éloge à Théognis aux dépens de Salomon (2), et de procla-

(1) Et M. Denis vient nous rappeler que « la vie future n'est pas un principe démontré pour Cicéron, » mais seulement « une espérance. » Cf. *Le Christianisme au dix-neuvième siècle*, 11 avril 1884. *Notes apologétiques* de M. Doumergue : *La foi à l'immortalité.*

(2) C'est pour plus de brièveté que nous employons *Salomon* à l'effet de

mer une fois la prééminence du premier sur le second, nous ne pouvons nous empêcher de réfléchir qu'en définitive cette infériorité des sages israélites leur a été ici plus utile que nuisible, du moment qu'elle les a préservés de toute tendance à compromettre la morale en l'identifiant avec l'esthétique.

Si, d'autre part, il nous prenait envie de louer les sages hébreux d'avoir évité la confusion de la politique et de la morale commise par Théognis, on nous dirait sans doute qu'il n'y avait parmi les Israélites ni nobles ni vilains ; que, par suite, l'assimilation de l'aristocratie à l'honnêteté et de la démocratie à la perversité n'aurait pas eu la moindre raison d'être ; et qu'enfin il n'y a pas lieu de louer les auteurs des Proverbes pour n'avoir pas fait ce qu'il leur était impossible de faire.

On ne saurait toutefois nier que les habitants de la Palestine aient eu leur politique. Il y eut souvent, au sein d'Israël, des divisions de parti : les rois recherchaient l'alliance de peuples étrangers, tels que les Assyriens et les Egyptiens, et les prophètes blâmaient cette conduite et sommaient les Hébreux de renoncer à se procurer d'autres appuis que leur Dieu. De là deux politiques : la bonne, qui était fidèle à la Théocratie et qui n'était en définitive que la Théocratie elle-même, et la mauvaise que les chrétiens doivent encore aujourd'hui réprouver.

Or, on l'a vu, c'est une des originalités des Proverbes que leur indépendance à l'endroit de la Théocratie. Ils ne lui sont ni opposés ni soumis : ils ne s'en occupent pas. Et c'est en

désigner *les auteurs des Proverbes*. Nous en avons d'ailleurs tout autant le droit que d'employer *Théognis* pour désigner *les auteurs des Sentences*. Car, dans les deux cas, — et c'est là une ressemblance qui méritait d'être rappelée, — il est également difficile, sinon impossible, d'accorder ou de refuser à Salomon et à Théognis la paternité absolue et totale des œuvres qui leur sont attribuées.

quoi ils diffèrent totalement des Sentences empreintes d'une préoccupation anxieuse et constante de la politique mégarienne. Exprimée en ces termes, il nous semble bien que nous avons le droit, au moins en une certaine mesure, de transformer cette divergence en supériorité des gnomiques palestiniens sur les gnomiques grecs.

Il est incontestable, en effet, que les gnomiques hébreux méritent d'être félicités de n'avoir pas considéré comme une marque nécessaire et suffisante d'honnêteté le fait d'appartenir au parti politique que nous avons qualifié de mauvais (1) — à l'instar de Théognis. En revanche, on ne voit pas tout d'abord s'il faut également les approuver de s'être tenus à l'écart de la Théocratie.

Remarquons immédiatement que s'ils s'étaient mis dans un rapport de dépendance vis-à-vis de cette dernière, nous ne pourrions pas les en blâmer. Car, tandis qu'une confusion de la morale avec la politique semblable à celle dont Théognis s'est rendu coupable est funeste, il nous sera bien permis de penser qu'il n'y avait pas grand inconvénient pour un Israélite à confondre la morale avec la Théocratie. Les institutions théocratiques, sans doute, n'ont eu qu'une valeur transitoire, mais enfin cet état a été voulu de Dieu et ne peut donc être envisagé — par nous du moins — comme mauvais en soi. Or, lorsque Dieu est le roi d'un peuple, les lois de ce peuple acquièrent la même valeur que la loi morale, puis-

(1) Nous louons ici les gnomiques hébreux de n'avoir commis *en théorie* (et cela dans les *Proverbes*) aucune infidélité à la théocratie : nous n'avons pas à nous inquiéter des infidélités qu'ils peuvent avoir commises *en fait*, et, par exemple, des reproches que l'on pourrait, à cet égard, adresser au plus illustre d'entre eux, Salomon. — D'ailleurs, pourvu qu'ils ne soient pas tombés dans cette erreur, peu nous importe que ce puisse être par les circonstances, et non par leur volonté consciente et libre qu'ils en aient été sauvegardés.

que l'auteur des unes est précisément celui qui a porté l'autre, et que toutes ces lois émanent d'un seul et même législateur. Bien plus, comme la loi morale consiste à faire la volonté de Dieu, et comme les lois politiques sont directement voulues de Dieu, les lois politiques deviennent une partie intégrante de la loi morale.

Seulement, si la confusion dont il s'agit ne devrait pas être condamnée, dès qu'elle serait effectuée par des Hébreux, et par des Hébreux fidèles à Jéhovah, il ne s'ensuit pas du tout qu'on doive blâmer les sages de ne l'avoir pas commise, et même on ne peut en un sens que leur en savoir gré. Car, supposé qu'ils se fussent placés sous l'influence de la Théocratie, ils ne nous apprendraient rien sans doute que ne nous apprennent suffisamment déjà les documents eux-mêmes de la Théocratie. En conservant, au contraire, leur indépendance en face de cette dernière, ils ont imprimé à leurs maximes un caractère plus général et plus universel. Cet élément passager qui se mêle à toutes les autres productions de l'Ancien Testament composées sous l'inspiration de la Théocratie, le lecteur chrétien doit aujourd'hui le rejeter en partie. Il se trouve donc dans la nécessité de faire un choix et de démêler, à travers les prescriptions temporaires de la loi dont la grâce nous a affranchis, les éternelles vérités qu'il faudra toujours retenir. Mais tandis qu'aux livres théocratiques il retranche, il peut lire les Proverbes sans éprouver le besoin d'opérer de pareilles éliminations ; il peut faire son profit de tout ce qu'il trouve dans les distiques des gnomiques hébreux. Et quant à l'obligation de compléter les enseignements qu'il recueille, il est bien vrai qu'elle s'impose à lui, mais elle ne s'impose pas avec plus de force dans les Proverbes que dans les autres monuments de la religion d'Israël.

Sur le terrain des rapports de la politique et de la morale, aussi bien que sur celui des rapports de la morale et de l'es-

thétique, les différences entre la Sagesse et la modération sont formelles et nulles les ressemblances. Le résultat pourtant de la comparaison de nos deux idées ne varie pas. Et si, quand il y a de l'analogie entre elles, c'est cependant la modération qui a le dessous, quand il n'y a entre elles que de la dissemblance, c'est encore la Sagesse qui a le dessus. Nous croyons pouvoir maintenant l'affirmer, le contenu de l'idée de la Sagesse est supérieur à celui de l'idée de la modération.

La même supériorité de la première de ces idées sur la seconde reparaît-elle dès qu'on les compare au point de vue de leur développement ? Certes, nous n'avons vu nulle part, ni dans la poésie gnomique, ni ailleurs, que l'idée de la modération se soit vraiment développée. Et d'autre part, la notion de la sagesse, on nous permettra de le rappeler, n'a cessé de croître et de grandir, et d'acquérir chaque jour une plus haute importance, dans les monuments de la littérature gnomique, et ailleurs encore. Toutefois, nous ne tirerons pas immédiatement de là cette conclusion que de deux idées dont l'une se développe, tandis que l'autre reste stationnaire, c'est celle qui se développe qui est la plus large, la plus compréhensive, la plus féconde. Car, après tout, nous ne sommes pas bien sûr que l'idée de la modération n'eût pas été susceptible d'être développée à la façon de l'idée de la Sagesse. Mais comment, dira-t-on, décorer les dieux d'une qualité qui consiste à respecter des limites qu'eux-mêmes ont précisément établies ? Comment supposer que la modération, en vertu de laquelle on s'abstient de dépasser les bornes imposées par la divinité, soit attribuée à la divinité elle-même ? On pourrait en effet hésiter à passer par-dessus ces difficultés, si l'on ne faisait aussitôt réflexion qu'elles reviennent en somme à cette question : Comment s'imaginer que Dieu puisse se limiter soi-même? et que si l'on ne peut pas sans doute se représenter pareille limitation, il est ce-

pendant possible, indispensable même de la concevoir (1). D'ailleurs les dieux étaient soumis à la loi inexorable du destin : la modération aurait donc pu consister pour eux à respecter les arrêts inflexibles du sort, comme nous voyons en effet qu'ils les respectent. On pourrait seulement se demander si, en admettant que la modération aurait pu devenir un attribut de Dieu, l'on serait pareillement fondé à admettre qu'elle aurait pu être personnifiée, voire même hypostasiée. Nous ne nous engagerons pas dans cette question qui, du reste, nous importe peu ici. Abondonnons le champ des hypothèses pour revenir à la réalité.

De cette différence entre le développement historique et réel de la Sagesse et l'état stationnaire non moins historique et non moins réel de la modération, si nous n'osons pas déduire la supériorité de l'une sur l'autre, y a-t-il peut-être lieu de déduire au moins la supériorité de ceux qui ont développé la première sur ceux qui n'ont pas développé la seconde?

Il est juste pourtant de dire qu'il y a une idée dans le développement de laquelle les Grecs ont suivi une marche analogue à celle que nous avons vu suivre aux Hébreux. Cette idée est celle de la jalousie, et cette marche n'est autre chose que l'anthropomorphisme. « Je ne parle pas, » dit M. Tournier (2), « des nombreux passages où il est fait mention de la jalousie d'une manière si générale et si vague, qu'on ne sait

(1) Cf. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, 1re édit., t. I, p. 354-356 : « Ce qu'il y a de plus grand, ce n'est pas l'illimité qui est nécessairement illimité, c'est Celui qui, naturellement sans limites, est capable toutefois de s'imposer des limites à lui-même, c'est la puissance égale du fini et de l'infini. Il est infini s'il le veut, et fini s'il le veut ; c'est alors peut-être que son infinitude éclatera plus magnifique... Ce serait borner Dieu que de l'obliger à être sans bornes » (Cf. *ibid.*, II, p. 157).

(2) *Op. cit.*, p. 52-54. Cf. p. 49.

si l'auteur a voulu désigner la jalousie des hommes ou celle des dieux, ou si plutôt il n'a pas eu en vue l'une et l'autre à la fois. Mais de même que la jalousie humaine est considérée comme se manifestant et s'exerçant même par le regard..., de même les dieux lancent par les yeux le malheur ou la mort sur les objets de leur jalousie... Pour Eschyle les deux jalousies étaient identiques, sinon quant à leurs effets, du moins quant à leur nature. Tout nous force à reconnaître que l'anthropomorphisme, en transportant ce sentiment chez les dieux, lui avait laissé son caractère... Les Grecs imputaient le même sentiment au dieu qui avait renversé Crésus et Polycrate qu'à l'envieux qui faisait périr les troupeaux ou les blés de son voisin en les ensorcelant (1). » Entre cet anthropomorphisme et celui des sages hébreux, et à l'honneur de ceux-ci, il y a cette différence que l'anthropomorphisme des Israélites représente Dieu comme possédant parfaitement toutes les perfections de l'homme, mais l'anthropomorphisme des Grecs transporte dans la divinité les mauvaises passions et l'imperfection de l'humanité.

Mais ce qu'il nous importe surtout de remarquer, c'est qu'il serait inexact, — puisque aussi bien l'on pourrait ajouter

(1) Il est à peine besoin de faire remarquer ici que la jalousie des dieux n'a rien de commun que le nom avec la jalousie de Jéhovah. « D'après la conception de l'Ancien Testament, » dit M. Reuss (à propos de Sapience, I, 10), « Dieu est jaloux, soit en tant qu'il n'entend pas partager l'honneur, qui lui est dû à lui seul, avec les dieux imaginaires des autres peuples, soit en tant qu'il tient à sanctionner ses commandements par des peines édictées contre les transgresseurs. » Mais saisissons l'occasion de noter que la jalousie divine, telle que l'entendaient les Grecs, est, dans la Bible, attribuée à Dieu par le serpent. « Alors le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez point; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Genèse, III, 4-5).

à l'exemple que nous avons cité bien d'autres exemples pour montrer que le précédé anthropomorphique était familier aux Grecs, — d'accuser ceux-ci d'avoir laissé la modération sans développement par la raison qu'ils étaient incapables de la développer. Peut-être donc, — et c'est par où nous rejoignons l'une des différences signalées plus haut entre la Sagesse et la modération, — cette absence de développement que l'on est forcé de reconnaître dans l'idée de la modération vient-elle de ce que Théognis et les Grecs en général n'ont pas fait choix d'un terme spécial pour la désigner, et n'ont pas apporté enfin plus de précision à la déterminer. Dans ce cas, il faudrait évidemment proclamer la supériorité de Salomon sur Théognis, mais en n'oubliant pas que cette supériorité n'est pas un résultat nouveau, et qu'elle fait double emploi avec l'une de celles qui ont été précédemment constatées.

A vrai dire d'aillleurs, — et c'est par où nous rejoignons une autre des différences signalées plus haut entre la Sagesse et la modération, et cette fois la différence relative à leur contenu, lors même que les Grecs auraient développé l'idée de la modération autant que les Hébreux ont fait celle de la Sagesse, — les seconds auraient encore une supériorité incontestable sur les premiers. Les Hébreux en effet, en attribuant à Dieu la Sagesse, puis en personnifiant cet attribut divin, ont commencé de tracer une ligne dont le prolongement aboutit à la personne même de Christ, à la conception capitale, entre toutes, du *logos*. Mais, pour les Grecs, c'est ici qu'on n'arrive plus à discerner comment l'idée de la modération, voire de la modération divine, aurait pu s'étendre parallèlement à celle de la Sagesse, n'y ayant aucun chemin qui, de l'idée de la modération, paraisse conduire bien sûrement jusqu'à la christologie.

III

A l'idée de la Sagesse dans les Proverbes correspond dans les Sentences l'idée de la modération ; et, tous comptes faits, ressemblances et différences s'unissent pour proclamer la supériorité de l'idée hébraïque sur l'idée grecque. Mais à l'idée de la Sagesse se joint, dans les distiques de Salomon, l'idée de la discipline : y a-t-il, dans les distiques de Théognis, quelque chose qui corresponde à l'idée de la discipline et dont le contenu l'emporte sur le contenu de cette idée ou lui soit inférieur ? Telle est la double question dont il nous reste, en terminant, à dire sommairement quelques mots.

Ce que nous avons appelé la *discipline divine* n'a pas d'équivalent dans les Sentences. Bien loin de se préoccuper d'instruire les hommes pour leur bien, les dieux les induisent volontiers en erreur. En aucun endroit il n'est parlé de dispensations miséricordieuses par lesquelles la divinité chercherait à ramener l'homme dans la voie du bien qui est en même temps celle du bonheur.

Ce que nous avons appelé la *discipline paternelle* n'a presque pas d'équivalent dans les Sentences. A peine un ou deux textes mentionnent-ils cette instruction théorique et pratique que les parents doivent donner à leurs enfants ; et s'ils la mentionnent, c'est incidemment, comme on l'a vu, par circonstance et par occasion, nulle part ni jamais dans une intention ou sous une forme didactique.

Ce que nous avons appelé la *discipline humaine* a bien, il est vrai, son équivalent dans les Sentences. Mais ici encore ce n'est pas par la précision que brille Théognis. Et de même que nous n'avons pas réussi à découvrir chez lui le pendant de la *khokmah*, de même nous avons été impuissant à trouver dans ses vers un synonyme grec du terme

hébreu *mouçar*. S'il a la chose, il ne possède pas le mot. Et encore faut-il reconnaître qu'il insiste sur la chose beaucoup moins que Salomon. C'est ainsi qu'il ignore la distinction entre la discipline théorique qui instruit ou reprend, et la discipline pratique qui châtie. La discipline pratique lui est inconnue. Et, quant à la discipline théorique, s'il fait bien retentir quelquefois aux oreilles de Cyrnus quelques plaintes ou s'il adresse quelques reproches aux nobles qui trahissent leur parti par des mésalliances, c'est en définitive principalement de la discipline instructive qu'il s'occupe. Il ne châtie point, il reprend peu, il instruit surtout.

Après avoir enregistré les lacunes de sa théorie des enseignements, c'est donc sur la comparaison de ses enseignements eux-mêmes avec les enseignements de Salomon qu'il importe de concentrer notre attention pour quelques instants seulement.

Si nous écartons les conseils utilitaires dont on conçoit aisément qu'ils puissent présenter et dont on a déjà remarqué sans doute qu'ils présentent effectivement beaucoup de ressemblances de l'un à l'autre livre, si nous renonçons à établir que les conseils de ce genre, tandis qu'ils sont, dans les Proverbes, simplement indépendants de la morale, deviennent parfois contraires à celle-ci dans les Sentences ; si nous nous bornons enfin à la comparaison des enseignements directement moraux, nous sommes tout d'abord frappé d'une première analogie : le sage hébreu et le sage grec s'accordent pour recommander la crainte de la divinité; et, en même temps que pour voir en elle l'origine et l'inspiration de tous les devoirs isolés, pour se dispenser aussi de réunir par des liens visibles à cette obligation suprême toutes les obligations de détail. Seulement la ressemblance entre la crainte de Dieu que préconise Théognis et celle à laquelle exhorte Salomon est une ressemblance qui n'est guère que

verbale. Autre est la crainte qu'inspire un Dieu bon et saint, qui a en horreur le mal, mais qui vient au secours des pécheurs et qui facilite aux hommes l'accomplissement du bien, autre est la crainte que suggèrent des divinités malfaisantes et jalouses, dont on doit toujours redouter la puissance, dont on ne peut jamais, ou presque jamais, espérer la bienveillante pitié (1).

Puisque ni Théognis ni Salomon ne se sont eux-mêmes inquiétés de rattacher au commandement suprême les autres commandements, passons donc, sans chercher une transition qui serait une infidélité, de la crainte de Dieu aux devoirs envers les hommes, envers soi-même, envers les animaux.

Sur ces divers points il est aisé de constater entre les gnomiques grecs et hébreux des ressemblances multiples. C'est ainsi que leurs sentences relatives aux femmes, aux devoirs des enfants envers leurs parents, à l'amitié, présentent de nombreuses conformités. Les devoirs envers soi-même ont pu être ramenés, dans les deux morales, à la domination de soi-même, à la modération. Et quoique le terme *modération* ait été introduit par nous dont l'exposé de la morale des Proverbes, qui ne renferment guère le mot, il suffit que nous ayons pu l'introduire pour qu'il nous soit permis d'affirmer une certaine identité des deux catégories d'exhortations. De fait, sur la modération dans le langage, comme sur la modération des passions, et aussi bien que sur la modération dans la recherche des biens terrestres (2) ou sur la modéra-

(1) Hugo Bernhardt a bien vu cette ressemblance, lorsqu'à propos de Sentences, 1179-1180, il s'est écrié : « Atque nonne accedit ad Judaeorum theologiam? » (*op. cit.*, p. 10). Mais il a négligé d'indiquer, ou, du moins, de préciser la différence qui existe entre les deux craintes de Dieu.

(2) Bien que, dans ces rapides indications, nous pensions pouvoir nous abstenir de citer les textes déjà transcrits ou signalés ou expli-

tion dans le manger et le boire, les deux gnomiques tiennent à peu près les mêmes discours. Il ne faut pas songer à s'étonner de ces coïncidences. Elles prouvent uniquement que rien ne ressemble plus à un homme qu'un autre homme; et que, malgré toutes les diversités de climats, de races, de circonstances historiques, il y a pourtant une nature humaine qui, dans son fonds, reste identique à elle-même et une conscience humaine dont les ordres varient moins qu'on ne le prétend quelquefois.

Ces ressemblances, naturellement, ne vont pas jusqu'à effacer toute distinction. Outre les différences individuelles qui caractérisent les physionomies de nos écrivains et qui se trahissent dans la manière d'exprimer les enseignements, dans le ton, l'accent, et, pour ainsi parler, le geste même, il y a des différences plus importantes et que nous ne devons pas dissimuler.

En premier lieu, on peut remarquer que, de nos deux livres, c'est le livre des Proverbes qui contient la liste la plus complète de préceptes moraux. Il y a toute une classe de devoirs dont Théognis ne dit rien : ce sont les devoirs envers les animaux. Quand il parle des devoirs envers les hommes, il passe à peu près sous silence l'adultère et la prostitution, si nettement condamnés par les Proverbes ; il ne mentionne l'esclavage que pour le plaindre ou le flétrir, et ne s'occupe pas de régler les rapports réciproques des maîtres et des serviteurs, — ce que Salomon, il est vrai, ne fait que très imparfaitement, mais ce qu'il fait enfin en une certaine mesure; il insiste beaucoup moins que Salomon sur

qués, comme on voudra le prendre, dans les paragraphes de nos deux parties consacrés à l'exposition des morales gnomiques hébraïque et grecque, nous croyons cependant devoir faire une exception pour noter un rapprochement des plus frappants et recommander la comparaison de Prov., XXX, 8-9, avec Sent., 559-560.

le devoir de ne pas se mettre en colère. Mais de ces lacunes, dont on doit se garder d'ailleurs d'exagérer le nombre ou la portée, il ne faut pas trop se presser de tirer parti contre Théognis ; car rien, en définitive, ne nous autorise à affirmer qu'elles soient volontaires. Et outre que ce serait vraiment par trop injuste que de transformer en accusation un oubli et de prendre occasion d'une négligence pour prononcer un arrêt de condamnation, on n'est pas certain de posséder toutes les sentences de Théognis et nous ne pouvons par suite soutenir qu'il n'ait jamais comblé, en tout ou en partie, ces lacunes.

Ce qu'il y a de plus grave, c'est que Théognis, en détaillant ses enseignements moraux, a commis des erreurs où n'est pas tombé Salomon. C'est ainsi, pour relever uniquement ce trait, capital à vrai dire, que le poète de Mégare excite à la vengeance et approuve la haine. C'est ainsi que, tandis que les Proverbes recommandent de donner à manger et à boire à son ennemi, les Sentences conseillent de lui infliger, aussitôt et aussi sévèrement que possible, un éclatant châtiment. Là, dans cette hostilité irréconciliable du *bon* pour les *mauvais*, est la principale cause des limites que Théognis apporte à l'exercice de la charité. On parle souvent, en cette matière, du particularisme hébreu. Mais, en vérité, si le particularisme est quelque part, nous ne prétendons pas que ce soit exclusivement, mais c'est surtout du côté des Grecs qu'il se rencontre. Car prenez les monuments apocryphes de la poésie gnomique des Juifs, où l'on convient unanimement que le particularisme israélite est encore plus étroit que dans les monuments canoniques, ouvrez l'Ecclésiastique : qu'y trouvez-vous ? le précepte, il est vrai, de ne pas être charitable envers les membres des nationalités ennemies des Juifs (1), mais enfin le précepte

(1) Eccli., XII, 1-7.

d'être charitable envers tous les Juifs. Mais lisez Théognis : qu'y découvrez-vous ? la prescription d'abord de n'être charitable que pour une partie des Mégariens, — les *bons*; et ensuite même la prescription de n'être bienfaisant que pour ceux des bons sur la reconnaissance desquels on peut compter.

Dès lors, et pour conclure toutes ces comparaisons isolées que nous avons successivement établies entre les Proverbes et les Sentences, il ne semblera sans doute pas trop hasardeux de prétendre que c'est dans une même et unique formule que peuvent être enveloppés les résultats divers que nous avons notés. Avec beaucoup de ressemblances, nos deux ouvrages présentent peut-être des différences encore plus nombreuses et plus importantes, et que l'on peut résumer ainsi : le contenu doctrinal des Proverbes n'est guère qu'incomplet, mais celui des Sentences non seulement présente encore plus de lacunes que celui des Proverbes, mais ajoute à ces lacunes de regrettables erreurs. A juger des enseignements moraux de l'hébraïsme et du paganisme par les Proverbes de Salomon et par les Sentences de Théognis, l'on pourrait donc considérer l'hébraïsme comme formant, pour ainsi dire, un moyen terme entre le christianisme et le paganisme : de beaucoup au-dessus de celui-ci, mais sans doute encore plus au-dessous de celui-là. Et, dans le fait, n'est-ce pas par Israël que la Grèce a été conduite à Jésus-Christ ? « Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à l'apostolat, mis à part pour annoncer l'Evangile de Dieu, » se glorifie d'avoir « reçu la grâce et l'apostolat de Jésus-Christ pour amener en son nom à l'obéissance de la foi tous les païens (1). » Il n'est pas étonnant de retrouver, empreint jusque dans les croyances et les réflexions morales d'Israël, ce caractère de peuple médiateur entre Dieu et les autres

(1) Romains, I, 1-6.

peuples qui est si visible dans son histoire et que la sagesse et l'amour divins eux-mêmes ont voulu lui imprimer pour son propre bien d'abord, mais aussi et surtout pour le salut de l'humanité.

THÈSES

A en juger uniquement par les Proverbes de Salomon et les Sentences de Théognis,

I

ni les gnomiques hébreux ni les gnomiques grecs ne sont des philosophes ;

II

les gnomiques hébreux sont plus originaux que les gnomiques grecs ;

III

l'idée de la Sagesse est l'idée maîtresse des gnomiques hébreux, comme l'idée de la modération est l'idée maîtresse des gnomiques grecs ;

IV

l'idée hébraïque de la Sagesse est supérieure à l'idée grecque de la modération ;

V

tandis que les enseignements des gnomiques hébreux ne sont guère qu'incomplets, les enseignements des gnomiques grecs présentent non seulement des lacunes, mais des erreurs.

Vu par le Président de la soutenance,
Montauban, le 11 janvier 1886.
C. BRUSTON.

Vu par le Doyen,
CH. BOIS.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :
Toulouse, le 11 janvier 1886.
Le Recteur,
CL. PERROUD.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos. 5
Introduction. 9

PREMIÈRE PARTIE.

LES PROVERBES DE SALOMON.

Chapitre premier. — La Sagesse. 49
Chapitre II. — La discipline. 90
Chapitre III. — Lacunes. 130
Chapitre IV. — Les gnomiques hébreux et les autres écrivains d'Israël. 149

SECONDE PARTIE.

LES SENTENCES DE THÉOGNIS.

Chapitre premier. — La modération. 180
Chapitre II. — L'éducation. 228
Chapitre III. — Lacunes et erreurs. 258
Chapitre IV. — Les gnomiques grecs et les autres écrivains de la Grèce. 281

Conclusion. 304
Thèses. 331

DATE DUE

DEC 2 1978

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1465.8 .B68
La poesie gnomique chez les hebreux et
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00049 9808